

Valeria Buffon* – David Piché**

Ontologie et logique du mal au début du XIII^e siècle. Le problème du mal dans le *Commentaire à l'Éthique* du Pseudo-Peckham***

Abstract: Some time after the Albigensis' crusade, philosophers are still concerned about the problem of Evil and theodicy. The Pseudo-Peckham's Commentary on *Nicomachean Ethics*, written by a Parisian Arts Master around 1240-1244, resumes the issue from a logical point of view in order to avoid the acceptance of an ontology of Evil. As appendix, two questions on Evil are included in provisional edition and translation.

Key words: Evil; Ontology; Logics; Commentaries on *Nicomachean Ethics*.

Ancient and Medieval Authors: Aristotle; Pseudo-Peckham.

Resumo: Algum tempo após a cruzada dos Albigenses os filósofos estão ainda preocupados com o problema do Mal e a teodiceia. O *Comentário* do pseudo-Peckham sobre a *Ética a Nicómaco*, escrito por um mestre de Artes parisiense por volta de 1240-1244, retoma a questão de um ponto de vista lógico, a fim de evitar a aceitação de

* Investigadora asistente CONICET, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Universidad de Buenos Aires, Puán 480, (1406) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina; valeria.buffon@gmail.com

** David Piché, Professeur agrégé, Département de philosophie, Université de Montréal, 2910 Édouard-Montpetit, Local 408, Montréal (Québec) H3T 1J7, Canada; david.piche@umontreal.ca

*** Nous tenons à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) ainsi que le Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) pour le soutien financier qu'ils accordent à nos recherches.

uma ontologia do Mal. Em apêndice a este estudo inclui-se a edição provisória e a tradução de duas questões sobre o Mal desse *Comentário*.

Palavras-chave: Mal; Ontologia; Lógica; Comentários sobre *Ética a Nicómaco*.

Autores Antigos e Medievais: Aristóteles; Pseudo-Peckham.

1. Introduction historico-doctrinale

1. 1. *L'ontologie du mal de Plotin à Denys : synopsis des sources antiques de la pensée médiévale latine*

En deçà de l'éthique, les philosophes de l'antiquité et du Moyen Âge se sont posé la question du statut ontologique et de l'origine du mal. Sur ce thème, la réflexion des penseurs scolastiques du XIII^e siècle, celle du Pseudo-Peckham ne faisant pas exception, est tributaire des efforts de pensée et des œuvres que lui a léguées l'Antiquité tardive. Pour schématiser, nous pourrions dire que, durant cette période, deux grands courants de pensée se sont affrontés : l'un, qui va du manichéisme le plus strict à la position à la fois subtile et ambiguë de Plotin (205-270), et qui identifie le mal à une réalité douée d'efficience; l'autre, qui regroupe, non sans qu'ils présentent entre eux de notables différences, Augustin (354-430), Proclus (410/12-485) et Denys le Pseudo-Aréopagite (fin V^e – début VI^e siècle), et qui soutient que le mal est privé de réalité et sans efficience réelle.

Il importe d'entrée de jeu de préciser en quoi fondamentalement l'existence du mal pose problème, d'une part, pour Plotin et ses successeurs de la tradition dite «néo-platonicienne», d'autre part, pour Augustin et les penseurs chrétiens qui s'inscriront dans son sillage. Pour les néo-platoniciens, la question imparable est la suivante : si tout procède de l'Un, qui est le Bien absolu par-delà tout étant, comment se fait-il qu'il y ait du mal dans le monde ? Deux voies divergentes s'ouvrent en réponse à cette question. La première consiste à soutenir que rien n'échappe à l'influence universelle de l'Un-Bien et, par conséquent, que le mal se réduit à une sorte de contre-existence qui ne subsiste qu'en vertu du bien auquel elle s'oppose : c'est la voie qu'ont empruntée Proclus et Denys. La seconde consiste à penser que l'efficience positive du Bien est limitée par son contraire négatif, le mal, qui s'identifie au niveau le plus bas de la hiérarchie processuelle des étants : c'est la voie qu'a pratiquée Plotin dans le *Traité 51 (Ennéades I, 8)*, nonobstant les idées différentes qu'il a pu soutenir ailleurs sur ce thème.

Pour Augustin, la question se pose en des termes différents : comment expliquer qu'il y ait du mal dans un univers qui est intégralement créé par un Dieu à la fois souverainement bon et tout-puissant ? Si nous admettons, avec Augustin,

qu'il y a un seul et unique Dieu créateur de toute chose, il semble impossible de soutenir simultanément les trois propositions en présence, à savoir : «Dieu est souverainement bon», «Dieu est tout-puissant» et «il y a du mal dans le monde». En effet, soit Dieu est tout-puissant mais, dans ce cas, il n'est pas souverainement bon, puisqu'il laisse le mal se produire alors qu'il pourrait l'éradiquer, soit Dieu est souverainement bon mais, dans ce cas, il n'est pas tout-puissant puisque sa création comporte du mal que lui-même ne semble pas pouvoir éliminer. Reste néanmoins une dernière possibilité, qu'Augustin aura exploitée, et qui se décline en deux temps, à savoir que le mal n'a pas de réelle existence, puisqu'il est de l'ordre de la privation, et qu'il ne provient pas de Dieu, mais découle plutôt du libre vouloir d'une créature rationnelle qui peut choisir de se détourner de son Créateur.

Avant d'examiner plus en profondeur la position d'Augustin, nous aimerions faire ressortir les grandes lignes de la conception plotinienne du mal, telle qu'elle se présente dans le *Traité* 51. En premier lieu, il convient de mettre au jour la matrice textuelle de toute réflexion néo-platonicienne sur le mal, à savoir ce que Platon écrit dans *Théétète* 176a-b, dont voici le texte (Socrate s'adresse à son interlocuteur, Théodore) :

[...] Il n'est pas possible, Théodore, que les maux disparaissent, car il faut toujours qu'il y ait quelque chose de contraire. (ὑπεναντίον) au bien, ni qu'ils aient place parmi les dieux, et c'est une nécessité qu'ils circulent dans le genre humain et sur cette terre. Aussi faut-il tâcher de fuir au plus vite de ce monde dans l'autre. Or, fuir ainsi, c'est se rendre, autant que possible, semblable à Dieu, et être semblable à Dieu, c'est être juste et saint, avec l'aide de l'intelligence¹.

Le *Traité* 51 vise ultimement à assurer l'intelligence de ce texte de Platon, dont nous nous contenterons pour l'heure de souligner les trois aspects qui seront déterminants pour la spéculation ultérieure : la caractérisation du mal comme contraire au bien; la nécessité de la présence du mal sur un certain plan du réel; l'assimilation à Dieu comme réponse au défi lancé par l'existence du mal. Mais revenons à Plotin. Au seuil de son traité, il soulève six questions, qu'il importe de rappeler : (1) Qu'est-ce que le mal ? (2) Est-ce que le mal existe ? (3) Quelle est l'origine des maux ? (4) Où est-ce que le mal survient : à tous les niveaux du réel ou seulement à l'un d'entre eux ? (5) Comment est-il possible de connaître le mal ?

¹ Platon, *Théétète*, 176a-b, traduction d'É. CHAMBRY, Flammarion, Paris 1967, pp. 111-112.

(6) Quel type de contrariété oppose le bien et le mal ? La question fondamentale pour Plotin est la première : qu'est-ce que le mal ? Notre philosophe juge qu'il faut d'abord spécifier l'essence du mal pour être en mesure de répondre ensuite aux autres interrogations relatives au mal.

Partant du constat de la multiplicité des maux qui affectent notre monde, Plotin met en œuvre une logique de réduction du multiple à l'un, logique qui le conduira à poser l'existence d'une nature unique du mal, un mal en soi, fondamental, qui se trouve au principe des diverses choses mauvaises. D'où la distinction, qui traverse l'entièreté du *Traité* 51, entre le mal premier – qui est identifié à la matière – et les maux secondaires, dont la matière est la source ou la cause, lesquels sont soit d'ordre corporel – ce sont la maladie, la laideur et la pauvreté – soit d'ordre moral – ce sont les vices et les fausses opinions qui brouillent le jugement moral. Concevant le mal comme contraire de ce bien qu'est l'être intelligible, Plotin parvient à élaborer un concept du mal par négation des attributs qui caractérisent ce bien. Ainsi, puisque l'être intelligible est caractérisé par la forme, la limite, la mesure et la plénitude autarcique, le mal est défini, *a contrario*, comme ce qui est informe, illimité, démesuré, indigent et déficient. L'entité qui recueille en soi tous ces attributs négatifs est la matière. La matière est donc le mal en soi et tout ce qui se trouve mélangé d'une manière ou d'une autre à la matière est mauvais². En somme, selon le Plotin du *Traité* 51, le mal, s'il est quasiment rien, n'en demeure pas moins une composante ontologique du réel, la matière, et, par conséquent, tout ce qui a part à cette dernière est mauvais³.

² À ce propos, il faut citer le passage suivant du *Traité* 51 : « [...] Si donc ceux-là sont les êtres <à savoir l'Intellect et l'Âme> et ce qui est au-delà des êtres <à savoir l'Un>, le mal ne serait pas parmi les êtres, ni dans ce qui est au-delà des êtres. Car ils sont bons. Il reste donc que, s'il existe, il est parmi ceux qui ne sont pas, étant comme une certaine espèce du non-être et associé avec une des choses mélangées avec le non-être ou ayant part de quelque manière au non-être – non-être non en tant que non-être total, mais seulement en tant que différent de l'être [...], comme une image de l'être ou non-être à un degré encore plus bas. Or ceci est l'ensemble sensible et les affections associées au sensible ou quelque chose de postérieur à celles-là, comme quelque chose qui leur est accidentel, ou leur principe <à savoir la matière>, ou quelque chose parmi les composants de l'ensemble tel qu'il est ». Plotin, *Traité* 51, traduction de D. O'MEARA, Cerf, Paris 1999, p. 59 (les précisions entre crochets obliques sont de nous).

³ Pour une étude approfondie et nuancée de la notion de matière chez Plotin, voir J.-M. NARBONNE, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue? », dans *Quaestio* 7 (2007), pp. 123-163. Du même auteur sur le même thème, voir aussi Plotin, *Les deux matières* [Ennéade II, 4 (12)], Introduction, texte grec, traduction et commentaire précédé d'un *Essai sur la problématique plotinienne* par J.-M. NARBONNE, Vrin, Paris 1993.

Augustin, quant à lui, offre une réponse en deux temps à la question du mal : un premier qui relève d'une métaphysique de la création et un second qui ressortit à une métaphysique du libre vouloir. La démarche augustinienne est semblable en son principe à celle que nous avons rencontrée chez Plotin : l'évêque d'Hippone est d'avis qu'il convient d'abord de se demander ce qu'est le mal avant de chercher à en cerner l'origine. Augustin définit le mal comme une corruption du bien qui affecte une nature; autrement dit, le mal se présente lorsqu'une créature perd ce qui est un bien pour elle, c'est-à-dire quelque chose qui lui convient spécifiquement. Dans cette optique, Augustin propose ce que nous pourrions appeler une conception transcendantale du bien créé, au sens très précis où il admet l'existence de concomitants du bien créé, c'est-à-dire, d'une part, des propriétés qui toujours et nécessairement accompagnent ce bien et, du coup, le définissent intrinsèquement et, d'autre part, des propriétés qui sont maximale-ment universelles et qui peuvent donc se prédiquer de toute nature, quelle qu'elle soit⁴. Les concomitants du bien dont il s'agit sont les notions de *modus*, *species* et *ordo*, que l'on peut traduire respectivement par «mode» ou «mesure», «espèce» ou «forme» et «ordre». En prenant appui sur les considérations d'Augustin, nous pouvons déduire la formule suivante : toute nature est un bien dans la mesure où toute nature est *modus*, *species* et *ordo* – formule d'où peut être tirée la fonction suivante: la bonté ontologique d'une nature est directement proportionnelle au degré de *modus*, *species* et *ordo* que cette nature réalise. Nous pouvons dès lors reprendre, pour la préciser, la caractérisation augustinienne du mal : le mal est la corruption (la perte, la détérioration) de *modus*, *species* et *ordo* qui affecte une nature⁵. Notons que, dans l'optique augustinienne, le mal n'est jamais absolu, car s'il l'était, il détruirait totalement la nature qu'il affecte et, du coup, s'auto-anéantirait lui-même, puisqu'il n'existe que pour autant qu'il soit ontologiquement

⁴ La transcendantalité dont il est ici question est évidemment à prendre en un sens limité, puisqu'elle ne concerne que le bien créé; elle ne s'applique pas au Bien transcendant et increé qu'est Dieu. On pourrait donc parler d'une transcendantalité « immanente » ou « horizontale », par opposition à une théorie « verticale » selon laquelle les notions transcendantales, telle que la notion de bien, s'appliqueraient éminemment à Dieu, Être premier.

⁵ Cette caractérisation du mal se rencontre, notamment, dans le passage suivant du traité *De natura boni* (*La nature du bien*), chapitre 4 : « Donc, lorsqu'on cherche d'où vient le mal, on doit chercher d'abord ce qu'est le mal. Ce n'est rien d'autre que la corruption du mode, de la forme ou de l'ordre naturel. [...] Une nature corrompue, en tant qu'elle est une nature, est bonne; en tant qu'elle est corrompue, elle est mauvaise ». Traduction de la Bibliothèque augustinienne, t. 1, p. 445.

porté par la nature qu'il corrompt. En d'autres termes, aussi infime soit-elle, aussi grand que soit le degré de corruption qui l'affecte, une nature, en tant que nature, demeure toujours un bien.

La définition augustinienne du mal étant posée, surgit l'interrogation concernant son origine. D'où vient cette dynamique de corruption qui est susceptible d'affecter toute nature? Augustin répond, en un premier temps, que la condition de possibilité de la corruption réside dans la mutabilité de la nature. Mais une telle réponse ne suffit pas ou plutôt elle appelle une autre question : quelle est la source de la mutabilité qui frappe toute nature ? C'est la métaphysique de la création qui permet à Augustin d'apporter une réponse à cette dernière question. Si les natures sont muables, donc enclines à la corruption, c'est que, ayant été créées par Dieu, c'est-à-dire tirées du néant par Dieu, elles portent en elles une certaine inclination au non-être. C'est donc dire que la corruption qu'est le mal a le néant pour origine. Il convient d'être bien attentif ici à la conceptualité précise à laquelle Augustin a recours. Être créée, pour une quelconque nature, signifie être faite par Dieu à partir de rien, à partir du néant : toute chose a été faite «*a Deo de nihilo*». Nous sommes donc en présence de deux couples notionnels dont la correspondance terme à terme est marquée avec précision par Augustin. Du côté du Créateur, nous avons le couple Dieu-néant, auquel correspond, du côté de la créature, le couple nature-corruptible. Ainsi, c'est en tant que nature, et non en tant que corruptible, que toute chose est créée par Dieu. Conséquemment, puisque tout ce que fait le Souverain bien est un bien, toute nature, en tant que telle, est bonne. Corrélativement, c'est en tant qu'elle tire son origine du néant, en tant qu'elle provient du non-être, que la nature est corruptible et, par conséquent, qu'il y a du mal en elle⁶.

Le mal est donc un défaut d'être, une certaine négativité ontologique, qui ne subsiste qu'à la faveur d'un double rapport à l'être, à la positivité existentielle, à savoir, d'une part, le rapport à un degré de *modus*, *species* et *ordo* en l'absence duquel il y a du mal et, d'autre part, le rapport à une nature qui tient lieu de substrat pour le mal dont elle est affectée. Chose certaine, selon Augustin, le mal ne saurait

⁶ Ces correspondances sont clairement établies dans le passage suivant du traité *Contre l'Épître du fondement*, chap. 38 : « [...] Lorsqu'on parle de la nature corruptible, on dit deux choses et non une seule chose, de même que lorsqu'on dit que Dieu a créé de rien, on énonce deux choses et non une seule. Rappelle donc chaque mot à chaque chose : quand tu entends *nature* comprend que cela a rapport à Dieu; quand tu entends *corruptible*, que cela a rapport au néant [...] ». Augustin, *Contre l'Épître du fondement*, chap. 38, traduction de R. JOLIVET et M. JOURJON, Paris 1961, p. 499.

en aucun cas être assimilé à la matière, contre cette tendance du plotinisme que nous avons présentée plus haut, ce dont témoigne éloquemment le passage suivant du traité sur *La nature du bien*, chapitre 18 :

On ne doit donc pas appeler mal cette *hylè*⁷ qui non seulement ne peut être saisie par une forme représentative (*species*), mais encore peut être à peine pensée par élimination de toute sorte de forme représentative. Elle a, en effet, elle-même la capacité des formes (*forma*). [...] Or, si la forme est un bien, il n’y a pas de doute que la capacité de la forme est aussi un bien. [...] Et comme tout bien est par Dieu, on ne doit pas douter que cette matière, dans la mesure où elle est, ne peut être que par Dieu⁸.

Si nous nous haussons maintenant au niveau des créatures raisonnables, c’est-à-dire les anges et les hommes, nous constatons que la grille de lecture qu’Augustin a mise en place au moyen de sa métaphysique de la création est toujours opérante : le mal est pensé, encore ici, comme une inclination de la créature au néant. Cependant, la prise en considération du cas spécifique des créatures intelligentes conduit Augustin à apporter des déterminations nouvelles à sa réflexion sur l’origine du mal. La fine pointe de la réflexion augustinienne sur le mal se trouve là : dans la mise en œuvre d’une métaphysique du libre vouloir. Le concept central de cette métaphysique est celui de *superbia*, littéralement: la superbe, c’est-à-dire l’orgueil, qui désigne ici non pas un vice ou un défaut qui peut affecter une personne en particulier – nous ne sommes pas sur le plan de la psychologie morale –, mais plutôt une orientation fondamentale de l’intentionnalité en faveur de laquelle toute volonté libre peut se décider. Ainsi conçu, l’orgueil est la volition originelle qui rend possible le mal moral, il est ce par quoi le mal advient dans le domaine de l’esprit, d’où il se répand après coup pour subvertir ou pervertir tous les ordres de la création. Plus précisément, l’orgueil est la libre résolution par laquelle la volonté de la créature raisonnable choisit de se détourner du Souverain bien pour se tourner vers elle-même, vers son propre bien. Il s’agit donc d’un détournement de la volonté par lequel l’esprit créé choisit de se substituer à son Créateur en tant qu’objet premier et ultime du désir⁹. Tel que l’évêque d’Hippone le conçoit, l’or-

⁷ Ce mot est la translittération du terme grec signifiant « matière ».

⁸ Traduction de la Bibliothèque augustinienne, t. 1, p. 457.

⁹ Voir, en ce sens, le passage suivant de *La cité de Dieu*, livre XII, chapitre 6 : « [...] La véritable cause de la misère des mauvais anges <et pareillement des hommes de mauvaise volonté>, c’est qu’ils se sont détournés de cet Être souverain pour se tourner vers eux-mêmes. Ce vice n’est-il pas ce qu’on appelle l’orgueil? Or, « l’orgueil est le commencement de tout péché » (Eccl. X, 15). Ils n’ont pas voulu rapporter à Dieu leur grandeur; et lorsqu’il ne tenait qu’à eux d’agrandir

gueil détient une structure paradoxale : mouvement volontaire par lequel l'esprit créé cherche à s'élever au-dessus du rang ontologique qui lui a été assigné, donc volonté de transgresser le niveau de *modus*, *species* et *ordo* qui est approprié à la créature rationnelle, l'orgueil implique du même coup la déchéance ou la rétrogradation ontologique de l'esprit créé.

Maintenant, la question suivante pourrait être soulevée : si l'orgueil est à l'origine du mal spirituel et de ce qui s'ensuit, y a-t-il une cause à l'orgueil lui-même ? La réponse d'Augustin est négative : la volonté qui s'est corrompue par l'orgueil, la mauvaise volonté, est sans cause; aucun motif rationnel ne peut être invoqué qui rendrait compte de cette décision originelle. Cette absence de cause à la mauvaise volonté se comprend mieux si l'on prête attention à la terminologie précise qu'emploie Augustin pour désigner le péché originel. En effet, il parle de cet événement en termes de défaillance, d'abandon, de délaissement; pour lui, pécher équivaut à déchoir, tomber, chuter. Il ne s'agit donc pas d'un acte positif, mais d'un défaut du vouloir. Or un défaut, un manque, une défaillance, bref une négativité, ne saurait avoir quelque chose de positif comme cause. C'est la raison pour laquelle Augustin affirme que la mauvaise volonté n'a pas de cause efficiente, mais seulement une cause déficiente, ce qui revient à dire que, dans le cas de la mauvaise volonté, il y a déficience ou absence radicale de cause. En somme, bien que la volonté ait été créée faillible, faillibilité qui est la condition de sa liberté, rien d'autre qu'elle-même ne peut être tenu responsable de sa perte¹⁰.

leur être, en s'attachant à celui qui est souverainement, ils ont préféré ce qui a moins d'être, en se préférant à lui. Voilà la première défaillance et le premier vice de cette nature qui n'avait pas été créée pour posséder la perfection de l'être, et qui néanmoins pouvait être heureuse par la jouissance de l'Être souverain, tandis que sa désertion, sans la précipiter, il est vrai, dans le néant, l'a rendue moindre qu'elle n'était, et par conséquent misérable ». Augustin, *La cité de Dieu*, XII, 6, traduction sous la direction de M. POUJOLAT et de M. RAULX, Bar-le-Duc, 1864-1872 (disponible sur le site URL: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/>). Ce qui se trouve entre crochets obliques est de nous.

¹⁰ À l'appui de ce qui vient d'être exposé, voir les extraits suivants de *La cité de Dieu*, livre XII, chapitres 6, 7 et 8 (traduction *ibidem*) : « Demandra-t-on la cause efficiente de cette mauvaise volonté? Il n'y en a point. Rien ne fait la volonté mauvaise, puisque c'est elle qui fait ce qui est mauvais. La mauvaise volonté est donc la cause d'une mauvaise action; mais rien n'est la cause de cette mauvaise volonté. [...] Lorsque la volonté quitte ce qui est au-dessus d'elle pour se tourner vers ce qui lui est inférieur, elle devient mauvaise, non parce que la chose vers laquelle elle se tourne est mauvaise, mais parce que c'est un mal que de s'y tourner. Ainsi ce n'est pas une chose inférieure qui a fait la volonté mauvaise, mais c'est la volonté même qui s'est rendue mauvaise en se portant irrégulièrement sur une chose inférieure. [...] Que personne ne cherche donc une cause efficiente de la mauvaise volonté. Cette cause n'est point positive, efficiente,

Tournons-nous maintenant vers le Pseudo-Denys. Un texte de ce penseur qui alimentera profondément la spéculation médiévale sur le mal est la seconde partie du chapitre 4 du traité *De divinis nominibus* (*Des noms divins*). Dans ce chapitre, le problème du mal est soulevé incidemment à l'occasion d'une objection concernant l'existence des démons, anges déchus, puisque ceux-ci semblent opposer un démenti flagrant à la thèse que l'Aréopagite s'emploie à établir, à savoir que tout ce qui existe tend vers le Bien. Le traité *Des noms divins* de Denys connaîtra une large diffusion dans l'Occident chrétien, puisque pas moins de quatre traductions latines en seront faites, respectivement par les carolingiens Hilduin et Jean Scot Érigène, au IX^e siècle, par Jean Sarrazin, au XII^e siècle, et par Robert Grosseteste, dans les années 1240. Or il faut savoir que la digression sur le mal du chapitre 4 du traité *Des noms divins* n'est pas le fruit d'une réflexion originale de la part de Denys : il s'agit en fait du résumé d'un opuscule de Proclus dont l'original grec est perdu, mais qui nous est néanmoins parvenu dans la version latine réalisée par Guillaume de Moerbeke vers 1280, ainsi que dans la reconstitution paraphrastique effectuée par Isaac Comnène le Sébastokrator, un auteur byzantin de la fin du XI^e siècle ou du début du XII^e siècle¹¹. Il y aurait beaucoup à écrire au sujet de la doctrine proclienne du mal, au demeurant fort complexe, mais nous nous limiterons pour l'heure à présenter ce qui nous semble être les quatre thèses majeures de l'opuscule de Proclus, qui est connu sous le titre latin *De malorum subsistentia*.

Première thèse : le mal, qui est de l'ordre de la défaillance, du défaut ou du manque d'être, ne surgit que dans les strates inférieures du réel, c'est-à-dire aux niveaux des âmes particulières et des réalités matérielles, dans la mesure où ces êtres participent de façon intermittente au Bien.

Deuxième thèse : il n'y a pas de cause universelle ou de principe unique du mal, contrairement aux différents biens qui découlent tous d'un seul et unique Bien

mais négative, déficiente, parce que la volonté mauvaise n'est point une action, mais un défaut d'action. Déchoir de ce qui est souverainement vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une mauvaise volonté. [...] La mauvaise volonté n'est en celui en qui elle est que parce qu'il le veut. [...] Cette défaillance ne consiste pas en ce que la volonté se porte vers une mauvaise chose, puisqu'elle ne peut se porter que vers une nature, et que toutes les natures sont bonnes, mais parce qu'elle s'y porte mal, c'est-à-dire contre l'ordre même des natures, en quittant ce qui est souverainement pour tendre vers ce qui a moins d'être ».

¹¹ Cf. C. STEEL, « Proclus et Denys : sur l'existence du mal », dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident : actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, éd. Y. DE ANDIA, Institut d'études augustiniennes, Paris 1997, pp. 89-116.

absolu. La multiplicité hétérogène des maux particuliers dépend d'une pluralité irréductible de causes à la fois partielles et accidentelles¹².

Troisième thèse: le mal se présente sous le mode d'existence de la parhypostase, c'est-à-dire qu'il est une entité dont la subsistance ne tient qu'à la relation de contrariété qui l'oppose au bien. Le mal est de soi impotent; sa puissance lui vient entièrement du bien dont il est le sous-contraire nécessaire.

Quatrième thèse : le mal en soi, le mal absolu, n'existe pas : il s'identifie au non-être total; les différents maux n'existent qu'en tant qu'ils sont mélangés à des biens¹³.

Nous verrons plus bas que le Pseudo-Peckham, maître ès arts à l'Université de Paris dans les années 1240, tout comme la vaste majorité sinon la totalité des intellectuels universitaires de son temps, récusant un modèle de type plotinien (qu'il ne pouvait d'ailleurs connaître qu'indirectement), souscrit au schéma ontologique commun à Augustin et Proclus-Denys – à savoir le mal conçu comme privation d'être qui n'existe qu'à la faveur du bien qu'il contamine – et, plus spécifiquement, endosse le paradigme augustinien, dans la mesure où l'origine du mal est pensée non pas dans l'optique d'une participation intermittente au Bien qui ne concerne que certains rangs inférieurs de la hiérarchie cosmique, mais bien plutôt sous l'angle d'une métaphysique de la création *ex nihilo* qui embrasse la totalité de l'être causé. Outre cette évidente influence augustinienne, la doctrine du Pseudo-Peckham au sujet du mal (et là encore, il ne fait pas exception parmi les philosophes et théologiens de son époque), comme nous allons pouvoir le

¹² On notera le caractère anti-plotinien de cette thèse.

¹³ Notre reconstruction s'appuie pour l'essentiel sur les passages suivants du traité *De la subsistance des maux*, chapitre IV, §50 et §54 : « [...] Les maux ne doivent pas leur naissance à une cause principale dont on dirait qu'elle est leur cause efficiente – car la nature n'est pas cause du contre-nature ni la raison de ce qui est irrationnel – et ils ne vont pas vers une fin, celle en vue de laquelle a été créé tout ce qui existe. C'est donc bien le mot « parhypostase » qui convient pour désigner ce genre de génération sans fin, sans but, en quelque sorte sans cause et sans détermination [...], car si c'est en vue du bien qu'existe tout ce qui existe, le mal, lui, est extrinsèque et subsidiaire, il est frustration de la fin qui convient à chacun; et cette frustration est due à la débilite de l'agent, et ceci parce que ce dernier a été doué d'une nature qui comporte du pire et du meilleur, l'un alternant avec l'autre. [...] Socrate dans le *Théétète* <176a> [...] appelle le mal « subcontraire », parce qu'il est, en soi, privation mais non privation totale et parce que c'est en empruntant au bien, en même temps que son état, sa puissance et son activité qu'il assume son destin de contraire; et il n'est ni privation totale ni contraire, mais subcontraire au bien, ce qui signifie [...] une sorte de parhypostase de la réalité ». Proclus, *De la subsistance des maux*, IV, § 50 et 54, traduction D. ISAAC, Les Belles Lettres, Paris 1982, p. 95 et p. 101.

constater ci-après, est fortement marquée du sceau d'un certain aristotélisme, indissolublement logique et ontologique.

1. 2. *Le treizième siècle : les sources immédiates du Pseudo-Peckham*

Bien qu'historiquement il ne semble pas y avoir de liens entre le manichéisme contre lequel prêchait Augustin et les mouvements dualistes médiévaux¹⁴, les protagonistes de cette nouvelle controverse se considèrent en quelque manière les héritiers des anciens. La polémique médiévale au sujet du statut ontologique du mal, reprenant la discussion tardo-antique, l'enrichit de nouveaux développements. Au vieux problème ontologique de l'existence du mal et de son principe, repris dans les textes des *cathares*¹⁵ et de leurs adversaires inquisiteurs, les philosophes médiévaux appliquent des traitements novateurs, suivant ce que nous pourrions appeler le *tournant logico-linguistique* dont Anselme de Cantorbéry (1033/34 - 1109) fut l'un des promoteurs.

Nouvel abord pour un vieux problème, l'approche logico-linguistique, telle qu'elle se déploie au XIII^e siècle, entre en considération d'abord dans les écrits hétérodoxes. C'est le cas du *Liber de duobus principiis*¹⁶, un ouvrage anonyme

¹⁴ Anne BRENON, « La religion des Bons Hommes révélée », dans Éric THIÉBAUD et al., *Les Cathares. La croisade albigeoise*, (coll. « Dossiers : Historia », 13) Tallandier, Paris 1999, p. 46-60. Selon l'historienne Anne Brenon, ce qu'on appelle le « mouvement cathare » devrait plutôt être appelé « la religion des Bons Hommes ». Selon elle, le mot « catharisme » est un anachronisme. Le terme « cathari » est cependant employé par certains auteurs du XII^e siècle : voir la note suivante.

¹⁵ Le premier à avoir utilisé systématiquement le terme semble être Eckbert de Schönau. Chanoine puis abbé des bords du Rhin, il écrivit, vers 1163, une série de sermons de réfutation antihérétique (*Sermones contra Catharos*, dans *Patrologia Latina (PL)*, éd. MIGNE, tome 195), indiquant qu'il avait rencontré dans la région de Mayence et de Cologne de « méchants hérétiques », assez orgueilleux pour s'intituler eux-mêmes « Cathares », du grec « *katharos* », c'est-à-dire « purs ». En fait, Eckbert avait emprunté le mot « cathari » à Augustin (*De haeresibus*) traitant au IV^e siècle des manichéens. Selon Brenon (p. 46), « les hérétiques rhénans rencontrés par le chanoine [Eckbert] n'étaient pas plus manichéens que cathares. Ils ne se donnaient eux-mêmes d'autre nom que chrétiens ou apôtres. Leurs fidèles les appelaient Bons Chrétiens et Bonnes Chrétiennes, Vrais Chrétiens, Amis de Dieu, Bons Hommes et Bonnes Dames ». Cette étymologie est reprise par Alain de Lille, entre autres, qui a donné également une autre explication du terme assez impudique pour devenir, par le fait même, très célèbre : « Vel Cathari dicuntur a *cato*, quia, ut dicitur, osculantur posteriora catti, in cuius specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer ». Alain de Lille, *Contra haereticos libri quatuor*, I, c. 63, *PL* 210, col. 366A. Sur le sort de cette description, voir N. COHEN, *Europe's inner demons*, Revised Edition, University of Chicago Press, Chicago 2000, p. 40 et suivantes.

¹⁶ Le texte cathare et sa réfutation ont été édités par Antoine DONDAINE, *Un traité néo-Manichéen du XIII^e siècle, le Liber de duobus principiis : suivi d'un fragment de rituel cathare*, Istituto storico

du milieu du XIII^e siècle qui reprend presque à la lettre un traité du théoricien cathare Jean de Lugio, connu grâce à la réfutation de l'inquisiteur Reynier Sacconi (*Summa de catharis*)¹⁷. La nécessité de réfuter non seulement l'ontologie dualiste des cathares (les éléments pour ce faire étant déjà très nombreux dans les œuvres d'Augustin et du Pseudo-Denys), mais aussi la logique qui soutenait ce dualisme, a été mise en lumière par Jean Jolivet dans une petite mais substantielle étude sur la logique cathare qui, pour reprendre son expression, opère une «scission de l'universel»¹⁸. En effet, on repère une sorte de théorie de la restriction en ce qui concerne les termes universels tels que *omnia*, *cuncta*, *universa*, parce que, selon l'auteur du *Livre des deux principes*, les signes universels sont pris, dans les Saintes Écritures, en des acceptions multiples : ils s'appliquent, d'une part, aux choses pures, bonnes; d'autre part, aux choses vaines, transitoires, ainsi qu'aux choses emprisonnées sous la loi du péché et de l'incrédulité.

C'est pourquoi, aux yeux des sages, il est clair que par ces signes universels, à savoir : *omnia*, *universa*, *cuncta*, et les autres signes qui se trouvent dans les divines Écritures ne sont pas compris <ensemble> les êtres bons et les mauvais, les purs et les impurs, les transitoires et les permanents; surtout du fait qu'ils sont tout à fait opposés (*adversa*) et contraires, et qu'ils ne peuvent réellement (*simpliciter*) provenir d'une seule cause. [...] Il s'ensuit donc qu'il y a un autre principe, celui du mal, qui est l'origine et cause de toute iniquité, impureté, et infidélité, et même de toutes les ténèbres; autrement le vrai Dieu lui-même, qui est très fidèle, justice suprême, pureté limpide, serait tout à fait cause et principe de tout mal, et tous les opposés (*adversa*) et les contraires émaneraient tout à fait du Seigneur lui-même : ce qui est très vain et stupide de penser¹⁹.

Domenicano S. Sabina, Roma 1939. Il existe aussi une traduction française et une réédition de Christine Thouzellier : ANONYME, *Livre des deux principes (Liber de duobus principiis)*, (coll. « Sources chrétiennes », 198) éd. et trad. Christine THOUZELLIER, Éditions du Cerf, Paris 1973.

¹⁷ Cf. DONDAINE, *Un traité néo-Manichéen du XIII^e siècle*, p. 64-78.

¹⁸ J. JOLIVET, « Logique cathare : la scission de l'universel », dans E.P. BOSS (éd.), *Mediaeval Semantics and Metaphysics, studies dedicated to L.M. de Rijk*, (coll. « Artistarium », Supplementa, 2) Ingenium Publishers, Nijmegen 1985, p. 143-160.

¹⁹ Anonyme, *Livre des deux principes*, Rub. 39, trad. et éd. C. THOUZELLIER, p. 294-297 : « Quare apud sapientes manifestum est quod per hec signa universalialia, scilicet 'omnia' et 'universa' et 'cuncta' et alia signa que in divinis scripturis reperiuntur non comprehenduntur bona et mala, munda et poluta, transitoria et permanentia; et maxime cum sint adversa penitus et contraria, nec ab una causa simpliciter esse possint. Sequitur autem adhuc quod sit aliud principium mali, quod caput et causa est omnis, pollutionis et infidelitatis, et etiam omnium tenebrarum; alioquin ipse deus verus, qui fidelissimus est et iustitia summa et munditia pura, esset penitus causa et principium omnis mali, et omnia adversa atque contraria ab ipso domino penitus emanarent : quod vanissimum est et stultum opinari. »

Selon Jolivet, cette restriction provoque une scission réelle des universaux, «de la même scission qui affecte les signes universels qui leur sont accolés. Le mot *omnia*, qui pris substantivement les contient tous, n'a pas pour référent la totalité de ce qui existe, ou ne suppose pas pour elle: ce référent se répartit en deux domaines antagonistes, imparticipables l'un par l'autre»²⁰. Bref, la scission des termes universels implique une scission *réelle* des champs référentiels auxquels renvoient ces termes et donc justifie à la fois l'existence réelle du mal et la nécessité pour celui-ci d'avoir un principe propre.

Ce pourrait être notamment pour combattre ce type de logiques dualistes que Philippe (ca. 1160-1236), Chancelier de l'Université de Paris, aurait confectionné sa théorie des transcendants²¹. Dans sa *Summa de bono* (1225-1228), Philippe considère que le bien est parmi les concepts les plus communs (*communissima*), dont il limite le nombre à quatre : l'étant, l'un, le vrai et le bien²². Pour Philippe, le bien et l'étant sont convertibles, parce que chaque chose qui est (étant) est bonne. Cette relation de convertibilité opère entre les quatre transcendants. Ainsi, l'étant, l'un, le vrai et le bien ont le même champ de référence, qui est maximale universel, bien qu'ils diffèrent conceptuellement. C'est clairement ce que le Chancelier affirme dans le passage suivant, où son propos porte directement sur le rapport entre le bien et l'étant :

Le fait que le bien et l'étant soient convertibles n'empêche pas que <le bien> ne soit caractérisé au moyen de l'étant, parce que, bien qu'ils soient convertibles quant au contenu et à l'extension des supposés <c'est-à-dire des sujets réels dont ils sont prédicables>, cependant le bien surpasse l'étant en raison <c'est-à-dire conceptuellement>, en ce sens que <le bien> est <l'étant> non divisé de la fin ou de l'acte, qui est dit 'complément' <ou 'achèvement'>²³.

En somme, selon Philippe, tout ce qui est, est bon, est vrai, est un : les notions transcendantales couvrent la totalité de l'être et, du coup, elles détiennent une universalité qui ne connaît pas de restriction. Le fait de déterminer le bien comme

²⁰ JOLIVET, « Logique cathare : la scission de l'universel », p. 146-147.

²¹ Cf. H. POUILLON, « Le premier traité des propriétés transcendantales », *Revue néoscholastique de philosophie*, 42 (1939) 40-77.

²² « Communissima autem haec sunt : ens, unum, verum, bonum ». Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, Prologue, q. 1, éd. N. WICKI (coll. « Corpus Philosophorum Medii Aevi », Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta, 2), Editiones Francke, Bernae 1985, p. 4.

²³ Notre traduction. Cf. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, Prologue, q. 1, éd. WICKI, p. 8, l. 60-63 : « Bonum et ens converti non impedit quin notificetur per ens, quia licet convertantur quantum ad continentiam et ambitum suppositorum, bonum tamen habundat ratione super ens, scilicet per hoc quod est indivisum a fine vel actu, qui dicitur complementum ».

concomitant nécessaire de l'étant exclut la possibilité d'un étant qui ne soit pas bon, ce qui empêche la scission posée par le *Livre des deux principes*, puisqu'en vertu de ce qu'il y a de plus fondamental, à savoir la règle de convertibilité des transcendants, l'accès du mal à l'existence devient radicalement impossible.

Du point de vue de la signification, les notions transcendantales semblent indéfinissables, pour cette raison qu'elles n'ont ni genre ni différence spécifique, pas plus qu'elles ne sont elles-mêmes des genres²⁴. Pourtant, Philippe en offre des caractérisations, en prenant l'un (*unum*) comme point de départ définitionnel²⁵, et il les expose suivant un ordre de complexité croissante. De l'étant, le Chancelier ne donne pas de définition - sans doute qu'il va de soi pour lui que l'étant signifie la simple idée de ce qui est; de l'un, il dit qu'il est l'étant indivis²⁶; du vrai, qu'il est indivision de l'être et de ce qui est²⁷; finalement, du bien, qu'il est ce qui a indivision d'acte par rapport à la puissance, absolument ou d'une certaine façon²⁸.

²⁴ Cette idée provient d'Aristote, *Métaphysique*, B, 3, 998b17-28. Sur ce point, voir J.A. AERTSEN, *Medieval philosophy and the Transcendentals: the case of Thomas Aquinas*, (coll. « Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters », 52) Brill, Leiden, New York et Köln 1996, p. 31.

²⁵ Cf. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, Prologue, q. 1, éd. WICKI, p. 8, l. 78-79 : « ... per hunc enim modum oportet prima determinari ut unum ».

²⁶ Cf. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, Prologue, q. 1, éd. WICKI, p. 7, l. 30-33 : « Et ita non diffiniatur <bonum> per ens et aliquam positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; 'indivisum' enim ponit ens et privat ab ente divisionem ». Cf. Aristote, *Metaphysica*, X, 3, 1054a22-23, trad. Anonyme 'Media', éd. G. VUILLEMIN-DIEM (coll. « Aristoteles Latinus », 25, 2), Brill, Leiden 1976, p. 190 : « nam aut divisum aut divisibile plurale quid dicitur, indivisibile vero aut non divisum unum ».

²⁷ Cf. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, Prologue, q. 2, éd. WICKI, p. 10, l. 34-35 : « Veritas est indivisio esse et eius quod est ».

²⁸ Cf. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, éd. WICKI, p. 6 : « Item, alia extrahitur ab Aristotele et aliis philosophis : 'Bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodam modo' ». Les sources dont, comme l'écrit Philippe, « on extrait » cette définition semblent être Aristote et Avicenne : cf. POUILLON, « Le premier traité des propriétés transcendantales », p. 45. Pour une archéologie de cette définition, cf. Albert le Grand, *De Bono* (coll. « Alberti Magni Opera omnia », dir. B. GEYER, Institutum Alberti Magni Coloniense, 38), éd. W. KÜBEL, Aschendorff, Münster 1951, p. 5 : « in IV Primae philosophiae Avicennae II capitulo inveniuntur ista verba, quod 'bonum in omni re non est nisi ipsam esse in effectu', et 'quod est in effectu, in quantum est, sic est bonum'. In *Metaphysica* autem Aristotelis in IX libro inveniuntur ista verba : 'Necesse est, ut alterum contrariorum sit bonum, potentia vero similiter aut neutrum; ergo actus est melior; et necesse est etiam in rebus malis, ut actus et complementum sit peius potentia'. Et ex istis duobus locis volunt quidam trahere hanc diffinitionem, quod 'bonum est indivisio actus a potentia' ». Albert avait lui-même antérieurement attribué cette définition à Avicenne, *ibid.*, p. 1. Voici le texte aristotélicien : Aristote, *Metaphysica*, IX, 9, 1051a13 et suivantes, trad. Anonyme ou 'Media', éd. VUILLEMIN-DIEM, p. 180-181 : « contraria vero impossibile est

En appliquant les *communissima* au problème du mal, Philippe reprend surtout cette dernière caractérisation du bien comme indivision de la puissance et de l'acte. Ce faisant, il apporte des précisions importantes à la conception traditionnelle du mal comme privation. Le Chancelier conçoit le mal comme un possible et, selon lui, l'opposition entre le bien et le mal n'est pas la même que celle entre l'étant et le non-étant :

Il faut remarquer que le mal reste un possible. Par conséquent, il n'est pas dit indifféremment de chaque chose <c'est-à-dire que ce qui est un mal pour une chose ne l'est pas forcément pour une autre>. De là vient que l'opposition du bien et du mal n'est pas la même que celle de l'étant et du non-étant, mais la première est selon la privation, la seconde selon la contradiction; on reviendra sur cela après. Cependant le mal implique le non-être dans ce qui est mauvais, mais non entièrement. Et cela est à cause de ceci : le mal implique un défaut d'ordonnement essentiel à une cause, à savoir à la <cause> finale²⁹.

Le rapport d'opposition entre le bien et le mal est différent de celui entre l'étant et le non-étant, à cause de la distinction des notions. Selon Philippe, la notion de bien est liée à la notion de cause finale, le bien équivaut à la fin, et puisque

simul existere (ut sanum esse et laborare), quare necesse horum alterum esse bonum, posse vero similiter utrumque aut neutrum; actus vero melior »; ainsi que celui d'Avicenne, *Liber de philosophia prima siue de scientia divina*, IV, 2, éd. S. VAN RIET (coll. « Avicenna Latinus »), Peeters Brill; Louvain Leiden 1977-1983, p. 212 : « Item effectus prior est potentia perfectione et fine. Potentia enim est imperfectio et effectus est perfectio, et bonum in omni re non est nisi ipsam esse in effectus; ubi autem fuerit malum, ibi est aliquid in potentia aliquo modo ». On trouve une variante ou plutôt un autre développement dans l'Anonyme, *Lectio cum questionibus* (connue aussi comme le *Commentaire de Naples* édité dans Martin J. TRACEY, « An early 13th Century Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics I, 4-10 : The *Lectio cum Questionibus* of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII G8, ff. 4r-9v », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17 (2006) 23-69), p. 31, l. 122-123 : « perfectio nichil aliud est nisi delectatio coniunctionis potentie cum suo actu ». Le Pseudo-Peckham aussi tient compte de cette définition du bien : cf. Pseudo-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem*, Lectio 1, q. 2; F f. 3vb, O f. 4ra : « Ad ultimum dicendum quod bonum comparatur ad potentiam in triplici genere. Comparatur enim ad potentiam sicut forma, et perficit potentiam per sui unionem et hoc mediante operatione, et sic datur hec diffinitio : 'Bonum est indiuisio actus a potentia' ».

²⁹ Notre traduction. Cf. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, q. 6, éd. WICKI, p. 23 : « Advertendum est quod malum relinquit possibile. Unde non dicitur de unoquoque indifferenter. Unde non est talis oppositio boni et mali qualis est entis et non entis, sed hec secundum privationem, illa secundum contradictionem, et de hoc dicitur postea. Et tamen malum ponit non esse in eo quod malum, non tamen omnino. Et hoc est propter hoc quod malum ponit defectum essentialis ordinationis ad unam causam, scilicet ad finalem ».

la finalité de toute puissance est de parvenir à l'acte auquel elle est essentiellement ordonnée, le mal désigne alors la non-actualisation d'une puissance, c'est-à-dire le fait qu'une puissance ne passe pas à son actualité, comme elle le devrait, mais reste le possible qu'elle est. Si l'on veut parler rigoureusement, suivant Philippe, il faudra dire non pas que le mal est une privation d'être, purement et simplement, mais plutôt qu'il est une privation d'acte, une privation de la perfection de l'être. Est un mal l'étant qui demeure une potentialité non achevée, un possible non réalisé, à cause d'un défaut qui affecte son ordonnancement essentiel à la perfection ontologique qu'il est censé atteindre. On pourrait se demander alors si la règle de convertibilité devrait être nuancée en conséquence, de la manière suivante : tout ce qui est, est bon, dans la mesure où il atteint la perfection ontologique qui lui est essentiellement due; mais une telle nuance ne trouve pas place dans la doctrine du Chancelier.

1. 3. *Le point de vue logique*

Par ailleurs, Philippe pose une distinction entre deux points de vue, ontologique et logique, lorsqu'il est question de savoir si le mal est un genre. Examinons le passage suivant, pris de la réponse :

Il n'y a pas deux principes; et à ce que le bien et le mal sont dits deux genres, je réponds que le mal d'une manière est genre, d'une autre manière non. En effet, si on appelle « genre » l'essence dite relativement à ce qu'est <une chose>, le mal n'est pas de soi un genre, parce que de soi il n'a pas d'essence selon Denys; mais si on appelle le mal « genre », parce qu'il est premier selon la raison de la prédication dans sa coordination au mode selon lequel la privation est dite le principe par lequel un changement se produit à partir de l'opposé de la forme, alors on dira que le mal est un genre. Par exemple, ce qui est injuste est vicieux, ce qui est vicieux est un mal. Or, bien qu'il ait quelque chose avant lui, le mal <n'a> cependant aucune privation <avant lui>; d'où il sera dit le genre de toutes les privations. Mais cela ne contraint pas à poser deux principes³⁰.

³⁰ Cf. Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, De bono nature, éd. WICKI, q. 2, p. 47 : « Non sunt duo principia; et quod bonum et malum dicuntur duo genera, respondeo quod malum uno modo est genus, alio modo non. Si enim dicatur genus essentia dicta in quid, non est malum de se genus, quia de se non habet essentiam secundum Dionysium; si vero dicatur malum genus, quia est primum secundum rationem predicandi in sua coordinatione ad hunc modum quo privatio dicitur principium a quo fit mutatio ex opposito contra speciem, tunc dicitur malum genus. Verbi gratia iniustum est vitiosum, vitiosum malum. Malum autem licet habeat ante se aliquid, nullam tamen privationem; unde omnium privationum dicitur genus. Sed hoc non cogit ponere duo principia ».

Nous ne pouvons être d'accord avec Gillon (cf. L.-B. GILLON, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1937, p. 54) lorsqu'il écrit : « Ces derniers textes

Renvoyant à l'autorité de Denys³¹, le Chancelier considère que le mal, de soi, n'a pas d'essence et puisque, suivant l'une de ses acceptions, le genre signifie l'essence en tant qu'elle exprime ce qu'est une chose, le mal ne sera pas un genre pris en ce sens. L'autorité de Denys cautionne ici le refus d'accorder au mal un statut ontologique qui en ferait un étant véritable. Or le genre peut être considéré aussi en un sens purement logique : en ce sens, le mal est un genre, c'est-à-dire un principe selon la notion de prédication (*secundum rationem predicandi*). Du point de vue logique, donc, on pourra dire que le mal est un genre, à savoir le genre de toutes les privations, la privation étant le principe par lequel se produit un changement par opposition de contrariété envers la forme (*ex opposito contra speciem*). Mais cela n'oblige aucunement à poser deux principes réels, dont l'un serait le mal, l'autre le bien. L'être du mal, s'il en est un, se réduit au statut de la privation d'acte qui elle-même n'a de réalité que par son opposition à la forme contraire et ne peut se manifester comme telle que dans l'ordre logique de la prédication.

Dans le passage précité, Philippe présente deux positions quant au statut ontologique de l'universel³² : d'une part, il caractérise le genre comme une essence qui dit ce qu'est l'être d'une chose, pointant ainsi en direction d'une ontologie *réaliste* de l'universel ; d'autre part, il relègue le genre au domaine prédicatif, inclinant de la sorte vers une interprétation plutôt *nominaliste* de l'universel. Cette seconde lecture permet de traiter sur un plan purement logique la question du mal comme genre ou principe. Tel est selon nous le point saillant de l'intervention doctrinale du Chancelier : elle s'engage dans une nouvelle voie pour examiner le problème du mal, à savoir le point de vue logique de la prédication des genres³³.

nous ramènent sagement aux conceptions traditionnelles. Le mal y apparaît comme une pure privation, le bien constitue le sujet du mal ». En fait, du point de vue *ontologique*, le Chancelier ne considère pas le mal comme pure privation, mais, nous l'avons vu, il le fait demeurer sur le registre de la possibilité. Dans le présent extrait, Philippe adopte un point de vue purement *logique* qui lui permet de considérer le mal comme genre de toutes les privations.

³¹ Cf. Ps-Denys, *De divinis nominibus*, chap. 4, § 20.

³² Gillon juge que cette position est ambiguë : cf. GILLON, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle*, p. 54. Notons seulement que Philippe se contente d'exposer, de manière conditionnelle et impersonnelle, deux acceptions possibles de « genre » (*Si enim dicatur (...) si vero dicatur*).

³³ S'il s'agit d'une nouvelle voie par rapport à la tradition de pensée qu'ont initiée Augustin et Denys, il faut remarquer qu'elle représente tout autant un retour à un certain aristotélisme, celui des *Catégories*, chapitre 11, dans lequel le bien et le mal sont donnés à titre d'exemples de genres contraires. Cf. Aristoteles, *Categoriae* (coll. « Aristoteles Latinus », I, 1-5), XI, 14a 23-25, trad. Boèce, éd. L. MINIO-PALUELLO, Desclée de Brouwer, Paris 1961, p. 37 : « bonum vero

1. 4. *Aperçu de la position du Pseudo-Peckham*

Comme le texte que nous traduisons ci-dessous va le montrer, le Pseudo-Peckham empruntera la voie ouverte par Philippe le Chancelier, mais il ira plus loin que ce dernier en radicalisant le geste de transposition du problème du mal vers le domaine de la logique. Pourtant, notre maître prend ses précautions pour ne pas apparaître hétérodoxe : il se sert d'emblée de la convertibilité des transcendants comme argument pour déterminer le mal comme privation du point de vue ontologique³⁴, un argument qu'il emprunte d'ailleurs littéralement à Alexandre de Halès³⁵. Il soutient certes lui-même que le mal est une privation, mais sans s'abstenir d'exprimer quelques réserves : le mal est une privation au regard de la difformité que subit une nature et non au regard du composé³⁶. Le composé désigne ici une nature – une réalité ayant une essence spécifique – avec une certaine privation, autrement dit une substance affectée par le mal. De ce point de vue, le mal, en tant que forme *privative*, pour ainsi dire, tire une certaine existence du substrat ontologique qui le porte.

Par ailleurs, aux fins de la question débattue, le Pseudo-Peckham nous fournit un lot d'arguments en faveur du mal comme nature. Dans les solutions à ces arguments, notre maître distingue les différents points de vue qui peuvent être adoptés à l'égard du mal : physique, métaphysique et logique. Distinction capitale qui lui permet de considérer le mal comme une nature logique et de transposer ainsi le problème dans le domaine de la logique. Décision fort significative, d'abord parce que, en l'abordant sous cet angle, notre maître peut étudier le thème du mal sans réel danger *politique* (le statut ontologique du mal est un sujet auquel les autorités de l'époque – tant ecclésiastiques que séculières – sont très sensibles, étant donné la prolifération des sectes *cathares*); ensuite, pour cette raison qu'elle installe solidement le Pseudo-Peckham dans son domaine de légitimité épistémique (rappelons que les maîtres ès arts étaient notamment les professeurs attirés de logique dans les universités médiévales), ce qui l'autorise à traiter une question épineuse qui jusqu'alors était réservée aux seuls théologiens. Ce point fort de la position du Pseudo-Peckham ressort clairement de la solution qu'il

et malum non sunt in aliquo genere, sed ipsa sunt genera »; trad. Guillaume de Moerbeke, *ibid.*, p. 114 : « bonum autem et malum non sunt in genere, sed ipsa quorundam genera existunt »; editio composita, *ibid.*, p. 75 : « bonum vero et malum non sunt in genere, sed ipsa sunt genera aliquorum existentia ».

³⁴ Cf. ci-dessous, argument <1> de la seconde question.

³⁵ Cf. ci-dessous, la note-source à l'argument <1>.

³⁶ Cf. ci-dessous, la réponse à la seconde question.

apporte à l'argument <II> de la seconde question³⁷. Cet argument soutient que le mal est une nature, puisque le mal est dans le genre de la qualité et tout ce qui est dans un genre est une nature. Notre maître rétorque que, s'il est vrai que le mal est une nature, il ne l'est pas cependant selon l'être physique ou métaphysique³⁸, mais seulement selon l'être logique³⁹.

Dans la solution à l'argument <VI> de la même question⁴⁰ – argument qui prétend établir que le mal est une nature existante, puisqu'il peut s'intensifier ou s'affaiblir qualitativement –, le Pseudo-Peckham revient à la charge en « sublimant » cette existence en un être logique. Il affirme en effet que le mal n'existe pas selon les modalités de l'être physique ou métaphysique et que ce n'est que du point de vue de l'être logique qu'il peut se voir octroyer des degrés d'intensité. Le mal ainsi conçu comme qualité logique, bien qu'il puisse être prédiqué, n'implique en soi aucune nature réellement existante. Pour illustrer cette thèse, notre maître fournit l'exemple suivant : on peut énoncer un jugement sur la chimère, mais ce jugement sera vide, sans corrélat réel, car la chimère n'existe pas : ce sera une simple opinion. Suivant le Pseudo-Peckham, il est possible de généraliser à partir de cet exemple : toute opinion qualificative existe,

³⁷ Cf. ci-dessous, seconde question, contre-argument <II*>.

³⁸ Il importe de rappeler qu'avant la promulgation des statuts de 1255, il était interdit de donner cours à la Faculté des arts de Paris sur les livres péripatéticiens de philosophie naturelle (*libri naturales*), ce qui incluait les traités de physique et de métaphysique. À ce sujet, voir la note suivante.

³⁹ Conformément aux statuts de 1215, l'enseignement de la logique était obligatoire à la Faculté des arts de Paris. « Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scolis ordinaria et non ad cursum. Legant etiam in scolis ordinaria duos Priscianos uel alterum ad minus. Non legant in festiuis diebus nisi philosophos et rethoricas et quadruvalia, et barbarismum, et ethicam, si placet, et quartum topichorum. Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici heretici, aut Mauricii hyspani ». Cf. H. DENIFLE et E. CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis (CUP)*, Delalain, Paris 1889, t. I, n° 20, p. 78. Pour les statuts de 1255, cf. *CUP*, t. I, p. 277-279, n° 246. Sur les cours prescrits dans le cartulaire de l'Université de Paris et la correspondance avec les textes artiens, cf. C. LAFLEUR et J. CARRIER, « La réglementation 'curriculaire' ('de forma') dans les introductions à la philosophie et les guides de l'étudiant de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle : une mise en contexte », dans C. LAFLEUR et J. CARRIER (éds.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes (coll. « Studia Artistarum, Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales », 5), par C. LAFLEUR et J. CARRIER, Index et bibliographie avec l'assistance de L. GILBERT et de D. PICHÉ, Brepols, Turnhout 1997, p. 521-548.

⁴⁰ Cf. ci-dessous, seconde question, contre-argument <VI*>.

logiquement parlant, dans le genre de la qualité, mais dans la mesure où elle ne suppose ni ne réfère à aucune nature réelle, elle n'implique aucun engagement ontologique en faveur d'une entité réellement existante. De la même manière, le mal, en tant que qualificatif, se trouve sous le genre de la qualité : si nous le considérons strictement sous cet angle, il n'est pas nécessaire de lui attribuer une existence dans la réalité⁴¹.

À la scission *cathare* de l'universel réel, le Pseudo-Peckham applique donc le remède transcendantal, lequel est efficace dans la sphère ontologique, qui est celle des suppôts individuels. Mais ce n'est pas tout. Bien qu'il demeure d'une certaine manière « traditionaliste » quant à son refus d'octroyer une existence réelle au mal, notre maître se distingue appréciablement en cette matière par le fait de dégager un point de vue strictement logique sur le mal : ce faisant, il jette un regard neuf sur un problème séculaire.

2. Prolégomènes philologiques à l'édition et à la traduction

2. 1. L'œuvre et son milieu de composition

L'enseignement de l'*Éthique à Nicomaque* (ÉN) à l'Université de Paris au XIII^e siècle constituait la tâche des maîtres de la Faculté des arts (*magistri artium*), véritables professeurs de philosophie⁴². Le texte qui nous occupe appartient à

⁴¹ Sur ce point, nous pouvons rapprocher la solution du Pseudo-Peckham des propos d'Étienne Langton (mort en 1228) : « Huiusmodi enim nomina, 'tenebre', 'nuditas', nichil ponunt, immo privat pocius, sicut hec nomina 'carentia', 'absentia' [...] Talia ergo nomina significant aliquid sed nichil copulans nec appellans, sic hoc nomen 'falsum', cum dicitur : 'aliquid est falsum', significat enim falsitatem, sed nichil copulat. Significat etiam veritatem, id est dat intelligi, more nominis relativi. Si enim aliquid est falsum oportet quod aliquid sit verum, cuius respectu dicitur aliquid falsum esse. Similiter cum dicitur homo est malus, hoc nomen 'malus' nichil predicat ibi vel copulat, significat tamen, id est dat intelligi bonam naturam, quam privat malus. Idem dicunt de his nominibus 'tenebre', 'nuditas', scilicet quod hoc nomen nichil copulat vel appellat, dat tamen lucem intelligi. [...] Nobis autem videtur quod non potest dici de hoc nomine 'tenebre' quod dicitur de his nominibus 'malus', 'falsum', que sunt adiectiva, quia hoc nomen 'tenebre' substantivum est, et cum non sit nomen significativum ut chimera, aliquid debet appellare ». Étienne Langton, *Glosa in Historiam scholasticam*, dans G. LACOMBE, « Studies on the Commentaries of Cardinal Stephen Langton (Part I) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5 (1930) 5-151 (p. 45).

⁴² Cf. Claude LAFLEUR et Joanne CARRIER, « La réglementation 'curriculaire' ('de forma') dans les introductions à la philosophie et les guides de l'étudiant de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle : une mise en contexte », dans Claude LAFLEUR et Joanne CARRIER (éds.), *L'enseignement*

la première réception⁴³ de l'*Éthique*, c'est-à-dire la réception des trois premiers livres (*ÉNI* = *Ethica Noua*; *ÉN* II-III = *Ethica Vetus*) provenant d'une traduction de Burgundio de Pise réalisée vers 1150⁴⁴ – la traduction complète de Robert Grosseteste n'étant achevée que vers 1246-7⁴⁵.

Appartenant à un corpus qui a récemment reçu une attention accrue⁴⁶, la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* a été attribué antérieure-

de la philosophie au XIII^e siècle, op. cit., p. 521-548. Voir aussi Alain DE LIBERA, « Faculté des arts ou Faculté de philosophie ? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^e siècle », dans Olga WEIJERS et Louis HOLTZ (éds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e - XIV^e siècles)* (coll. « Studia Artistarum, Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales », 4), Brepols, Turnhout 1997, p. 429-444.

⁴³ Nous distinguons deux réceptions de l'*Éthique à Nicomaque* selon les textes incorporés à la culture philosophique : la première réception inclut seulement les trois premiers livres provenant de façon fragmentée (d'abord l'*Ethica Vetus* circule à Paris dès la fin du XII^e siècle; ensuite, à partir de 1220 environ, on constate la présence de l'*Ethica Noua*) d'une traduction réalisée par Burgundio de Pise vers 1150, tandis que vers 1246-7, Robert Grosseteste achève une traduction complète de l'*Éthique*, laquelle suscite une nouvelle interprétation des trois premiers livres à la lumière des livres suivants et des commentaires grecs récemment traduits. Cette deuxième réception est inaugurée par Albert le Grand dans son commentaire *Super Ethica* (1250-1252). Sur la réception de l'éthique aristotélicienne en général, voir René-Antoine GAUTHIER, « Introduction », dans Aristote, *Éthique à Nicomaque* (coll. « Aristote, traductions et études », éd. et trad. René-Antoine GAUTHIER et Jean-Yves JOLIF, Béatrice Nauwelaerts, Paris 1970; voir aussi, pour la première réception, Georg WIELAND, *Ethica-Scientia Practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert* (coll. « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters », Neue Folge, 21), Aschendorff, Münster Westfalen 1981, et René-Antoine GAUTHIER, « Saint Thomas et l'*Éthique à Nicomaque* », dans Thomas d'Aquin, *Sententia libri politicorum. Tabula libri ethicorum* (coll. « Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia », 48), éd. René-Antoine GAUTHIER, Sainte Sabine, Rome 1971.

⁴⁴ Cf. Fernand BOSSIER, « L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise », in Jaqueline HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen*, Actes du Colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M., (coll. « Textes et études du Moyen Âge », 8) F.I.D.E.M., Louvain-la-Neuve 1997, p. 102.

⁴⁵ Cf. René-Antoine GAUTHIER, « Praefatio », dans Aristote, *Ethica Nicomachea* (coll. « Aristoteles Latinus », 26, 1), éd. R.A. GAUTHIER, Brill Desclée de Brouwer, Leiden Bruxelles 1974.

⁴⁶ En effet, la plupart des commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* datant de cette époque sont en cours d'édition : cf. Valeria BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*, avec édition critique et traduction sélectives du *Commentaire sur la Nouvelle et la Vieille Éthique* du Pseudo-Peckham, thèse de doctorat, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec 2007, p. 7-9 (chez <http://www.erudit.org>). Voir aussi, V. BUFFON, « Anonyme (Pseudo-Johannes Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (vers 1240-1244), Prologue », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 78, 2 (2011) 297-382. Le *Commentaire de Paris sur l'Ethica Noua* a été édité par René-Antoine Gauthier en 1975 (R.A. GAUTHIER, « Le cours sur

ment au théologien franciscain Jean Peckham⁴⁷; c'est pourquoi on a l'habitude de nommer son auteur le « Pseudo-Peckham »⁴⁸. Il s'agit en fait d'un commentaire avec questions sur l'*Ethica Noua* (*ÉN*, I) et sur l'*Ethica Vetus* (*ÉN*, II-III) qui provient vraisemblablement de la Faculté des arts de Paris entre 1240 et 1244⁴⁹. Pour contribuer à l'étude du corpus si fécond de cette époque, nous offrons ici l'édition et la traduction de deux questions sur le mal, situées dans la deuxième partie (q. 3 et 4) de la leçon II dudit commentaire.

2. 2. *Les manuscrits et la structure du texte*

Quatre témoins manuscrits nous sont parvenus de la *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* du Pseudo-Peckham, dont deux complets et deux partiels : Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71, f. 2r-52r (= O); Florence, Biblioteca Nazionale, conv. sopp., G 4. 853, f. 1r-77v (= F); Prague, Národní knihovna České Republiky (auparavant Universitní knihovna), III. F 10, f. 12r-23v (= P; témoin partiel comprenant le commentaire de l'*Ethica Vetus*, leçons 22 à 39, sans les questions) et Avranches, Bibliothèque Municipale, 232,

l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (vers 1235-1240) », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 42 (1975) 71-141), tandis que le *Commentaire de Naples* a été édité en 2006 par M. Tracey (Martin J. TRACEY, « An early 13th Century Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics I, 4-10 : The *Lectio cum Questionibus* of an Arts-Master at Paris in MS Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII G8, ff. 4r-9v », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17 (2006) 23-69). Récemment est parue aussi l'édition d'Irene ZAVATTERO, « Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du "Commentaire de Paris" (1235-1240). Introduction et texte critique », *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 77 : 1 (2010) 1-33. Pour la deuxième moitié du siècle, voir les éditions de Iacopo COSTA, Radulphus Brito, *Questiones super librum ethicorum Aristotelis* (coll. « Studia Artistarum », 17), éd. I. COSTA, Brepols, Turnhout 2008 ; Anonymi artium magistri *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698) (coll. « Studia Artistarum », 23), éd. I. COSTA, Brepols, Turnhout 2010.

⁴⁷ Cf. Hieronymus SPETTMANN, « Der Ethikkommentar des Johannes Peckham », dans *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Festgabe C. BAEUMKER zum 70. Geburtstag (16. September 1923) (coll. « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen », Supplementband 2), Aschendorff, Münster 1923, p. 221-242.

⁴⁸ Cf. René-Antoine GAUTHIER, « Arnoul de Provence et la doctrine de la *fronesis* vertu mystique suprême », *Revue du Moyen Âge Latin*, 19 (1963) 151 et suivantes; Georg WIELAND, *Ethica - Scientia Practica*, p. 44, 49-50; Anthony CELANO, « The *Finis hominis* in the thirteenth-century commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 53 (1986) 23-53; *id.*, « The understanding of the concept of *Felicitas* in the pre-1250 commentaries on the *Ethica Nicomachea* », *Medioevo*, 12 (1986) 29-54.

⁴⁹ Une discussion approfondie sur la datation et la parenté intellectuelle du commentaire se trouve dans V. BUFFON, « Anonyme (Pseudo-Johannes Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem* (vers 1240-1244), Prologue », pp. 304-314.

f. 123r-125v (= A⁵⁰; témoin partiel commençant à la leçon 43 et n'incluant que l'explication littérale de chaque leçon)⁵¹. La Leçon II, dont est extrait le passage que nous éditons et traduisons ci-après, est attestée seulement par les deux témoins complets *F* et *O*.

En ce qui concerne la structure du commentaire, l'auteur a divisé le texte de l'*Éthique* en quarante-cinq leçons, dont vingt-et-une sur l'*Ethica Noua* et les vingt-quatre suivantes sur l'*Ethica Vetus*. Les leçons possèdent une structure assez régulière tout au long de l'ouvrage⁵². Règle générale, chaque leçon comporte quatre parties : 1. *Diuisio textus*, qui présente le sujet de la leçon avec division et subdivision du texte de l'*Éthique* correspondant à la portion traitée. 2. *Sententia lectionis*, qui fournit le sens général des propos de la portion traitée. 3. *Questiones*, qui débute par l'énumération des questions, suivie de leur développement respectif avec insertion de sous-questions au besoin. L'extrait ci-dessous – deux questions – est tiré de cette partie du commentaire. 4. *Expositio littere*, qui fournit le sens exact, selon l'auteur, des propos d'Aristote. Cette architecture peut varier selon les leçons. En outre, certaines leçons peuvent être privées d'une de ces sections ou l'ordre de celles-ci peut être modifié⁵³.

⁵⁰ Pour la description des manuscrits mentionnés, voir V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 198-202. Pour *F*, voir aussi H. SPETTMANN, « Der Ethikkommentar des Johannes Pecham », p. 223-225; pour *O*, voir R.W. HUNT, « Notable accessions », *Bodleian Library Record*, 5, 3 (1955) 166; pour *P*, voir Thomas d'Aquin, *Sententia libri Ethicorum* (coll. « Sancti Thomae opera omnia », 47, 1), éd. René-Antoine GAUTHIER, Sainte-Sabine, Rome 1969, p. 12*, ainsi que J. TRUHLÁŘ, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in C.R. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur*, Prague, Regia societatis scientiarum bohemicae, 1905-1906, t. I, p. 514; pour *A*, voir George LACOMBE et al., *Aristoteles Latinus. Codices* (coll. « Corpus philosophorum medii aevi »), La libreria dello Stato, Rome 1939, Pars prior, p. 437, n° 408.

⁵¹ Cf. Olga WEIJERS, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (ca. 1200-1500) 5* : Répertoire des noms commençant par J. (coll. « Studia Artistarum, Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales », 11), Brepols, Turnhout 2003, p. 145-146 (entrée « Pseudo-Johannes Peckham ») et Victorin DOUCET, « Notulae bibliographicae de quibusdam operibus Fr. Ioannis Pecham O.F.M. (Continuatio et finis) », *Antonianum*, 8 (1933) 425-449.

⁵² À propos de ce type de construction, voir David PICHÉ, *Le problème des universaux à la Faculté des Arts de Paris entre 1230 et 1260* (coll. « Sic et non »), Vrin, Paris 2005, p. 62-69. Voir aussi Olga WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Esquisse d'une typologie* (coll. « Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales », 2), Brepols, Amsterdam 1995, p. 12-13, ainsi que R.A. GAUTHIER, « Le cours sur l'*Ethica Nova* », p. 75-77.

⁵³ Pour une description complète, voir V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 209-210. Le commentaire du Pseudo-Peckham correspond au type qu'on a appelé « commentaire

La configuration des questions du *Commentaire* du Pseudo-Peckham répond aux stéréotypes de son temps⁵⁴: (1) d'abord, les arguments qui soutiennent la position contraire à celle du maître; (2) ensuite, les arguments qui vont dans le sens de la position du maître (parfois ces deux premières sections sont inversées – c'est le cas pour la seconde des questions éditées et traduites ci-dessous); (3) suit la réponse du maître à la question initialement posée; (4) enfin, les solutions aux arguments qui appuient la position contraire à celle du maître.

2. 3. Normes de l'édition latine provisoire

Dans cette étude, nous explorons les questions sur le Mal dans la deuxième leçon de notre *Commentaire* en vue de l'édition de ladite leçon. Nous fournissons ci-dessous le texte latin provisoire selon quelques normes que nous avons fixées pour l'édition.

Notre édition conserve l'orthographe des témoins principaux. Lorsqu'il y a manque d'uniformité, nous adoptons la forme la mieux attestée par les manuscrits. Quand un mot figure en abrégé dans tous les témoins manuscrits, nous résolvons les abréviations en tenant compte du contexte orthographique du XIII^e siècle. En voici quelques caractéristiques. Puisque nos scribes n'en font pas usage, les diphtongues ne sont pas incluses dans l'édition. Plutôt que les lettres « v » et « j » (rarement attestées), les scribes préfèrent « u » et « i » respectivement. En majuscule la lettre « u » devient « V ». Quant à l'usage du *-ti-* ou *-ci-* devant une autre voyelle, nos scribes en font parfois un usage indistinct ; de plus, à l'occasion, il demeure paléographiquement incertain qu'il s'agisse d'un «c» ou d'un «t». Nous avons donc uniformisé le texte en adoptant systématiquement la forme *-ti-*. En ce qui concerne la conjonction de coordination *sed*, elle est le plus souvent abrégé-

sous forme de *lectiones* », ou « commentaire de type parisien », ou encore « *lectura cum questionibus* » (« leçon avec questions »). Sur la typologie des commentaires émanant de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle, voir Olga WEJERS, « La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des arts : quelques observations », dans Giorgio FIORAVANTI et al., *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XIV)*, Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEP (coll. « Rencontres de Philosophie Médiévale », 10), Brepols, Turnhout 2002, p. 17-41 (voir p. 17-19). Voir aussi R.A. GAUTHIER, « Le cours sur l'*Ethica Noua* », p. 75-77, ainsi que F. DEL PUNTA, « The Genre of Commentaries in the Middle Ages and Its Relation to the Nature and Originality of Mediaeval Thought », dans J. AERTSEN et A. SPEER (éds.) *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (coll. « Miscellanea Mediaevalia », 26), De Gruyter, Berlin 1998, p. 138-151.

⁵⁴ Pour une description des diverses structures des questions à l'époque de notre commentaire, voir D. PICHÉ, *Le problème des universaux*, p. 71-97.

gée en ‘S₃’ (= *set*). Toutefois, dans chacun de nos témoins complets, nous avons trouvé une occurrence de cette conjonction en toutes lettres : *F* donne alors «sed», tandis que *O* présente « set ». En vertu de l’usage répandu de *set* durant la période à laquelle appartiennent nos manuscrits, nous avons donc choisi la forme « set ». À propos des noms propres, nos scribes préfèrent *Aristotiles* – quoiqu’ils développent rarement l’abréviation «*ar*» – ; nous utilisons donc la forme médiévale du nom ainsi que pour *Boetius*, qui s’écrit le plus souvent sans *h*.

L’apparat des variantes se trouve dans les notes de bas de page. Nous y avons consigné toutes les variantes que nous avons recueillies en effectuant la collation de nos témoins complets *F* et *O*⁵⁵. Nous présentons un apparat positif (c’est-à-dire que les manuscrits appuyant le lemme apparaissent à gauche des crochets obliques ‘] ’, et les manuscrits qui n’appuient pas le lemme apparaissent à droite des crochets obliques). L’apparat des variantes reprend le lemme tel qu’il est dans le texte (sauf l’italique, les majuscules et les guillemets) et donne les variantes telles qu’elles figurent dans les manuscrits. L’apparat des sources se trouve dans les notes en bas de page de la traduction. Nous y précisons les références aux auteurs et aux œuvres citées dans l’édition. Les sources tacites sont exprimées dans la mesure où nous avons pu les identifier.

L’habillage du texte

a) Les majuscules : L’emploi des majuscules dans les manuscrits est presque inexistant. C’est nous qui avons mis une majuscule : (1) en tête de toute nouvelle phrase ; (2) au début de tous les noms propres ; (4) au premier mot des titres d’ouvrages.

b) La ponctuation : La ponctuation – éparse et aléatoire – qui se trouve dans les manuscrits ne répond pas à nos conventions linguistiques modernes. Nous avons décidé de ponctuer le texte de telle sorte qu’en ressortent clairement les articulations logiques.

c) L’italique : Dans le corps du texte édité, nous avons réservé l’italique pour les mentions de titres d’ouvrages. Dans l’apparat des variantes, l’italique a été utilisé seulement pour nos annotations critiques, de telle sorte qu’un titre de livre affecté d’une variante sera écrit en italique dans le texte et sans italique dans l’apparat.

⁵⁵ Les témoins partiels *A* et *P* n’apparaissent pas dans cette édition parce qu’ils contiennent seulement les leçons 22 à 45 (*P* = 22 à 39 et *A* = 43-45).

d) Signes variés : Les suppléances que nous proposons pour expliciter des mots sous-entendus afin de faciliter la lecture sont incluses entre crochets obliques $\langle \rangle$, tandis que les suppléances que nous proposons pour combler une omission du texte original sont indiquées dans l'apparat des variantes. Les guillemets simples ‘ ’ ont été utilisés pour distinguer certains mots devant être mis en relief, comme dans le cas des étymologies ou des définitions. Les guillemets français « » sont réservés aux citations littérales.

e) Titres et divisions du texte : Le titre de l'ouvrage n'est pas de l'auteur : c'est nous qui l'avons forgé en donnant une description générale de la nature du texte et, puisqu'il s'agit d'un ajout de l'éditeur, il est inséré entre crochets obliques. Le partage du texte en diverses leçons est une configuration du texte lui-même, qui n'est pas notée ni numérotée dans les témoins manuscrits, mais qui comporte certaines marques textuelles que nous avons montrées ailleurs⁵⁶. Nous avons donc ajouté entre crochets obliques la numérotation des leçons et les titres qui dénotent leur organisation, pour rendre la structure plus manifeste.

2. 4. *La traduction et ses notes*

Notre traduction prétend refléter le texte latin le plus fidèlement possible, sans compromettre pour autant la lisibilité du texte. Tout ajout de notre part qui ne rend pas immédiatement un terme ou un syntagme du texte latin a été placé entre crochets obliques $\langle \rangle$. Nous avons essayé de maintenir une uniformité terminologique, surtout lorsqu'il s'agissait de termes techniques.

Les notes que nous avons ajoutées au texte traduit sont de trois sortes : des notes terminologiques, dans lesquelles nous donnons le(s) terme(s) latin(s) lorsque cela s'avère nécessaire; des notes explicatives, qui visent à assurer la compréhension de passages dont le sens ne nous paraissait pas immédiatement évident; des notes sur les sources, qui indiquent la provenance d'une citation littérale fournie par notre maître, d'un argument que ce dernier emprunte à un autre auteur, ou d'un philosophème communément admis à l'époque.

Nous avons fait ressortir l'armature logique du texte, d'une part en le divisant en sections munies de titres – suivant la configuration des questions que nous avons exposée ci-dessus –, d'autre part en numérotant les divers arguments.

⁵⁶ Cf. V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris*, p. 210-212.

3. Texte latin et traduction française

ANONYMI MAGISTRI ARTIVM

(PSEUDO-PECKHAM)

<LECTVRA CVM QVESTIONIBVS IN ETHICAM NOVAM ET VETEREM>*

<LECTIO II>

MVLTVS AVTEM EXISTENTIBVS OPERATIONIBVS¹ ET CETERA (1094a7)

[F f. 4va, O f. 4va]

<TEXTVS>

<Multis² autem operationibus **existentibus** et artibus et doctrinis, multi **sunt** fines. Medicine **enim**, sanitas. Nauium autem **structure**, navigatio. Militaris autem, uictoria. Yconomice **uero**, diuitie. *Quecumque autem sunt talium sub una aliqua virtute, quemadmodum sub equestri frenorum factrix et quecumque alie equestrium instrumentorum sunt, hec autem et omnis bellica operatio, sub militari ; secundum eundem utique modum, et alie sub altera. In omnibus utique architectoricarum fines omnibus **erunt** desiderabiliores, hiis que sub ipsis ; horum enim gratia et illa secuntur. Differt autem nichil actus ipsos fines esse operationum aut preter hos **aliquid aliud**, quemadmodum in **predictis** doctrinis. Si utique quis finis est operatorum que per se uolumus, alia uero propter illum, et non omnia propter aliud optamus. Procederet enim ita in infinitum, quod esset uanum et inane desiderium. Manifestum **est** quod hic utique erit bonus et optimus. **Ac sibi adiuncta** cognitio eius maximum **facit** incrementum. Et quemadmodum sagittatores signum habentes magis utique adipiscemur quod oportet.>*

* SIGLA CODICVM : F = Florence, Biblioteca Nazionale, conventi soppressi, G 4. 853 ; O = Oxford, Bodleian Library, miscellanea latina, c. 71.

¹ existentibus operationibus F] om. O

² Aristote, *Ethica Noua*, I, 1, 1094a7-25, trad. Burgundio, dans Aristote, *Ethica Nicomachea* (coll. « Aristoteles Latinus », 26, 2), éd. René Antoine GAUTHIER, Brill Desclée de Brouwer, Leiden Bruxelles 1972, p. 65-66. Le textus a été reconstruit d'après l'*Expositio Littere*, cf. F f. 6rb-va; O f. 6ra-rb. Le **gras** indique des variantes du Pseudo-Peckham au texte établi par Gauthier (dans la plupart des cas ces variantes coïncident avec l'une ou l'autre variantes données par Gauthier dans son édition). Nous utilisons l'orthographe du Pseudo-Peckham, laquelle diffère de celle de l'édition de Gauthier.

<PRIMA PARS : QVESTIO 3>

<PROPOSITVM>

§ 36 <1> Tertio queritur sic. ‘A’ est malum : aut³ ergo creatum⁴ aut increatum⁵ : si increatum, est⁶ ab eterno, et bonum ab eterno et ita ab eterno plura ; si est⁷ creatum⁸, non a bono, cum sit ei contrarium : ergo a malo. Et de illo erit querere sicut prius et ita erit ponere primum⁹ siue summe malum sicut primum siue summe bonum¹⁰.

§ 37 <2> Item, sicut¹¹ dicit Aristoteles : « bonum et malum¹² non sunt in genere set sunt genera aliorum » ; et constat quod non appellat ‘genus’ sicut forma uniuersalis predicabilis ‘genus’¹³ dicitur, set sicut principium ; ergo erit ponere malum principium¹⁴ aliorum malorum¹⁵ sicut bonum¹⁶ bonorum.

§ 38 <3> Item, contrarietas est eorum¹⁷ que sunt sub eodem genere distantia

³ aut *F*] *om. O*

⁴ creatum *F*] causatum *O*

⁵ aut increatum *F*] quia *O*

⁶ increatum est *F*] non esset *O*

⁷ est *O*] *om. F*

⁸ creatum *F*] causatum *O*

⁹ primum *F*] primum malum *O*

¹⁰ siue summe bonum *F*] bonum siue summe *O*

¹¹ sicut *O*] *om. F*

¹² bonum et malum *O*] *inu. F*

¹³ genus *F*] ergo *O*

¹⁴ malum principium *O*] *inu. F*

¹⁵ malorum *F*] *om. O*

¹⁶ bonum *F*] boni *O*

¹⁷ est eorum *O*] *inu. F*

<PSEUDO-PECKHAM : *Sur le mal*>

<Première question>¹ : est-ce qu'il convient de poser un mal suprême comme <on pose> un souverain bien ?

<Seconde question> : est-ce que le mal désigne une nature ou seulement un défaut ?

<PREMIÈRE QUESTION>

[...] La <première> question se pose de la manière suivante.

<ARGUMENTS POUR L'AFFIRMATIVE>

<1> <Supposons que> *A* soit un mal : il est donc soit créé, soit incréé. S'il est incréé, il est depuis l'éternité et le bien est depuis l'éternité et ainsi plusieurs <choses> sont depuis l'éternité. S'il est créé, il ne l'est pas par le bien, puisqu'il est son contraire : il l'est donc par le mal. Au sujet de ce dernier, il conviendra de se questionner comme on vient de le faire et ainsi on devra poser un mal premier ou suprême comme <on pose> un bien premier ou souverain.

<2> De même, comme Aristote l'affirme : « le bien et le mal ne sont pas dans un genre mais sont les genres d'autres <choses> »². Il est évident qu'il ne dit pas « genre » au sens où la forme universelle prédicable est dite « genre », mais au sens de « principe ». Donc on devra poser qu'un mal est principe des autres maux, comme <on pose> qu'un bien est <principe> des biens³.

<3> De même, il y a contrariété entre ces <choses> qui se trouvent à une distance maximale⁴ sous un même genre⁵. Mais le bien et le mal sont des

¹ Les questions sont la troisième et quatrième dans la leçon, mais la première et la deuxième concernant le mal, le sujet qui nous occupe.

² Aristote, *Categoriae* (coll. « Aristoteles Latinus », I, 1-5), XI, 14a 23-25, trad. Boèce, éd. L. MINIO-PALUELLO, Desclée de Brouwer, Paris 1961, p. 37 : « bonum vero et malum non sunt in aliquo genere, sed ipsa sunt genera »; trad. Guillaume de Moerbeke, *ibid.*, p. 114 : « bonum autem et malum non sunt in genere, sed ipsa quorundam genera existunt »; editio composita, *ibid.*, p. 75 : « bonum vero et malum non sunt in genere, sed ipsa sunt genera aliorum existentia ».

³ Anonyme, *Livre des deux principes (Liber de duobus principiis)* (Sources chrétiennes, 198), Rubrique 7, éd. et trad. Christine THOUZELLIER, Éditions du Cerf, Paris 1973, p. 174-175 : « il faut reconnaître qu'il y a deux principes, l'un du bien, l'autre du mal, qui est l'origine et cause de l'imperfection des anges et aussi de tout mal »; « duo oportet confiteri principia : unum scilicet boni, reliquum vero mali, quod caput et causa est imperfectionis angelorum et etiam omnis mali ».

⁴ Nous avons traduit par « distance maximale » le syntagme « *distantia completa* ».

⁵ *Les Auctoritates Aristotelis*, éd. J. HAMESSE, p. 135, n. 243 : « Contraria sunt quae sub eodem genere posita sunt, et maxime a se invicem distant, et eidem susceptibili vicissim insunt, et mutuo

completa ; set bonum et malum sunt contraria ; cum ergo a summe bono nichil complete distet nisi summe malum¹⁸, erit ponere summe malum.

§ 39 <4> Item, si bonum contrariatur malo, ergo magis bonum magis malo ; quare maxime bonum maxime malo ; est ergo maxime malum.

§ 40 <5> Item, contrariorum contrarie sunt cause ; bonum et malum sunt contraria ; ergo causas habent contrarias ; ergo si est ponere summe bonum quod est causa omnibus aliis ut sint bona¹⁹, erit ponere summe malum quod erit causa omnibus aliis ut sint mala.

¹⁸ complete distet nisi summe malum *O*] distet nisi summe malum complete *F*

¹⁹ bona *F*] bonum *O*

contraires⁶. Donc, puisque rien ne se trouve à une distance maximale du souverain bien si ce n'est le mal suprême, on devra poser un mal suprême.

<4> De même, si le bien est contraire au mal, alors un plus grand bien <sera contraire> à un plus grand mal. C'est pourquoi le plus haut degré du bien <sera contraire> au plus haut degré du mal. Il y a donc un degré suprême du mal⁷.

<5> De même, les causes des contraires sont contraires. <Or> le bien et le mal sont des contraires. Donc ils ont des causes contraires. Par conséquent, s'il convient de poser un souverain bien qui est, pour toutes les autres <choses>, cause qu'elles soient des biens, on devra poser un mal suprême qui sera, pour toutes les autres <choses>, cause qu'elles soient des maux⁸.

se expellunt ». Cf. Aristote, *Metaphysica* (coll. « Aristoteles Latinus », 25, 2), V, 10, 1018a25-31, trad. Anonyme ou 'Media', éd. G. VUILLEMIN-DIEM, Brill, Leiden 1976, p. 97 : « Contraria dicuntur que non possunt simul adesse eidem, differentium secundum genus, et que plurimum differunt eorum que sunt sub eadem potestate, et quorum differentia maxima aut simpliciter aut secundum genus aut secundum speciem ». Cf. aussi *ibid.*, X, 4, 1055a4-10, p. 192 : « Sed quoniam differre contingunt ab invicem differentia plus et minus, est aliqua maxima differentia, quam dicimus contrarietatem. Quia vero maxima est differentia, palam ex inductione. Genere namque differentia non habent viam ad invicem, sed distant magis, non convenientia; differentibus specie generationes ex contrariis sunt ut ultimis, ultimorum vero distantia maxima est, quare et que est maxime contrariorum ».

- ⁶ Aristote, *Categoriae*, XI, 13b36, trad. Boèce, p. 36 : « Contrarium autem est bono quidem ex necessitate malum, [...] malum vero aliquotiens contrarium est, aliquotiens malum ». Boèce, *In Categoriae Aristotelis libri quatuor*, PL 64, 264 B-C : « Dicitur autem alterum alteri opponi quadrupliciter, aut ut ad aliquid, aut ut contraria, aut ut habitus et privatio, aut ut affirmatio et negatio; opponitur autem unumquodque istorum, ut figura dicam relativa quidem, ut duplum dimidio. Contraria autem ut malo bonum, secundum privationem et habitum, ut caecitas visui, secundum affirmationem et negationem, ut sedet non sedet ». Philippe le Chancelier, *Summa de bono* (coll. « Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta », 2), éd. N. WICKI, Editiones Francke, Bernae 1985, p. 42 : « Sequitur de bono et malo que ponuntur principia rerum, ut magis evacuetur error Manicheorum qui ortum videbatur habere ex hiis verbis philosophorum, prout philosophi ponunt bonum et malum esse contraria principia et contraria genera ».
- ⁷ Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, q. 6, éd. WICKI, p. 24 : « Item, si bonum et malum opponuntur, ergo magis bonum magis malo et maximum maximo ».
- ⁸ Alexandre de Halès, *Summa Theologica*, Pars I, Inq. 1, tract. III, q. 1, art. 2, tertium, éd. B. KLUMPER, Collège S. Bonaventure, Florence 1924, p. 127 : « Item, contrariorum contrariae sunt causae; sed in universitate sunt multae contrarietates et multa contraria; ergo et cause contrariae; sed una est causa omnium bonorum, quae nec est causa malorum; ergo necesse est quod sit una causa omnium malorum; sicut ergo illa ponitur summum bonum, ita et ista ponitur summum malum ».

<OPPOSITVM>

§ 41 <I> Contra. Quod est in termino contrario est²⁰ impermixtum²¹ ; ergo, si est malum in termino siue summe malum, oportet quod sit bono impermixtum²² ; set contra dicit Augustinus quod in oppositione boni et mali fallit regula dyalecticorum²³ – dicentium impossibile esse contraria inesse²⁴ eidem uel unum in altero –, quia malum est in bono nec sine eo potest esse.

§ 42 <II> Item, si malum est accidens, est ergo in aliquo sicut in subiecto. Et illud necessario est bonum, cum sit ens et natura²⁵ aliqua ; ergo semper est permixtum bono ; quare non potest esse malum in termino.

§ 43 <III> Item, malum est²⁶ priuatio ; est ergo alicuius, non mali (quia post augmentaret per naturam oppositionis), quia si²⁷ contingat²⁸ malum destruere²⁹ alterum malum, non tamen generaliter est uerum ; erit ergo boni et ita non est sine bono.

§ 44 <IV> Item, « sicut se habet unumquodque ad esse ita se habet³⁰ ad uerum » ; set bonum et uerum³¹ idem ; quare quod se habet ad esse eo modo quo

²⁰ contrario est *O*] *inu. F*

²¹ impermixtum *F*] impermistum *O*

²² impermixtum *F*] impermistum *O*

²³ dyalecticorum *F*] dialecticorum *O*

²⁴ inesse *scr.*] in esse *FO*

²⁵ natura *F*] non *O*

²⁶ est *O*] *om. F*

²⁷ si *O*] etsi *F*

²⁸ contingat *F*] continguat *O*

²⁹ destruere *F*] destruerre *O*

³⁰ se habet *O*] *om. F*

³¹ bonum et uerum *O*] *inu. F*

<ARGUMENTS POUR LA NÉGATIVE>

En sens contraire. <I> Ce qui est à l'extrême⁹ n'est pas mélangé à son contraire. Donc, s'il y a un mal à l'extrême, c'est-à-dire un mal suprême, il faut qu'il soit non mélangé au bien. Mais, en sens contraire, Augustin affirme¹⁰ que, « pour l'opposition du bien et du mal, la règle des dialecticiens est fallacieuse, eux qui disent qu'il est impossible que les contraires soient dans une même <chose> » ou que l'un soit dans l'autre, parce que le mal est dans le bien et ne peut être sans lui.

<II> De même, si le mal est un accident, alors il est dans quelque chose comme dans un sujet. Or ce dernier est nécessairement un bien, puisqu'il est un étant et une certaine nature¹¹. Donc <le mal> est toujours mélangé au bien. C'est pourquoi il ne peut y avoir un mal à l'extrême.

<III> De même, le mal est une privation. Donc il est <privation> de quelque chose, mais non du mal (parce qu'ensuite il grandirait par la nature de l'opposition), car, s'il arrive qu'un mal détruit un autre mal, cela n'est cependant pas vrai de manière générale. Par conséquent <le mal> est <privation> du bien et ainsi il n'existe pas sans le bien¹².

<IV> De même, « chaque chose se rapporte au vrai à la manière dont elle se rapporte à l'être »¹³. Mais le vrai et le bien sont identiques. C'est pourquoi ce qui

⁹ Nous avons traduit par « est à l'extrême » le syntagme « *est in termino* ».

¹⁰ Augustin, *Enchiridion de fide et spe et caritate* (coll. « Corpus Christianorum, Series Latina », 46), cap. 4, § 14, éd. E. EVANS, Brepols, Turnholt 1969, p. 55 : « quapropter in hiis contrariis quae mala et bona uocantur illa dialecticorum regula deficit qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria ». Le Lombard a peut-être contribué à la célébrité de ce texte. Cf. Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, dist. 34, chap. 5, § 1, Grottaferrata (Rome), Collegium S. Bonaventurae (coll. « Spicilegium Bonaventurianum », 4), 1971, p. 528 : « Quod regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo ». Ce texte est discuté, entre autres, par Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher et Godefroid de Poitiers : cf. L.-B. GILLON, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle*, Vrin, Paris 1937, p. 38-41, p. 56.

¹¹ Cf. Ps-Dionysius Areopagita, *De diuinis nominibus*, trad. Iohannis Sarraceni, dans *Dionysiaca*, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite, éd. Ph. CHEVALLIER et al., Desclée de Brouwer, Bruges 1937, p. 236 : « Et si existentia omnia ex bono et bonum supra existentia, est quidem in bono et non existens, malum autem non existens est, alioquin non omnino malum, neque non existens, nihil enim est uniuersaliter non existens, nisi in bono secundum supersubstantiale dicatur ».

¹² Augustin, *Enchiridion de fide et spe et caritate*, cap. 3, § 11, éd. E. EVANS, p. 53 : « quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi priuatio boni ? ». Cf. aussi Pierre Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, dist. 34, chap. 4, § 2, p. 526 : « Malum enim est corruptio uel priuatio boni; ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio uel priuatio boni; peccatum igitur non potest esse nisi in re bona ».

¹³ Aristote, *Metaphysica* (coll. « Aristoteles Latinus », 25, 2), II, 1, 993b30-31, trad. Anonyme

se habet ad esse³², se habet ad bonum. Si ergo malum³³ [*F f. 5va, O f. 5rb55*] aliquo modo habet esse, etsi³⁴ sub deformitate, aliquo modo habet bonum, et ita non est omnino sine bono ; quare non est summe malum³⁵.

Et hoc concedimus, sub distinctione tamen.

<RESPONSIO>

§ 45 Aliquid enim³⁶ dicitur ‘summe malum’ quia eo nichil peius. Et sic est

³² esse *F*] esse eo modo *O*

³³ malum *O*] malum malum *F*

³⁴ etsi *scr.*] et si *FO*

³⁵ malum *F*] bonum *O*

³⁶ enim *F*] est *O*

se rapporte à l'être se rapporte au bien à la manière dont il se rapporte à l'être¹⁴. Donc, si le mal existe¹⁵ d'une certaine manière, même si c'est à la manière d'une difformité, il a du bien d'une certaine manière, et ainsi il n'existe pas totalement sans le bien. C'est pourquoi il n'y a pas de mal suprême.

Nous concédons cette <conclusion, non sans faire quelque> distinction cependant.

<RÉPONSE À LA QUESTION>

En effet, quelque chose est appelé « mal suprême » parce qu'il n'y a rien de pire que lui. En ce sens, il convient de poser un mal suprême, mais improprement.

'Media', éd. Gudrun VUILLEMIN-DIEM, Desclée de Brouwer, Bruxelles et Paris 1976, p. 37 : « ... unumquodque sicut habet esse, ita et veritatem ». Aristote, *Metaphysica* (coll. « Aristoteles Latinus », 25, 1-1^a), II, 1, 993b27-31, trad. Jacques de Venise, éd. Gudrun VUILLEMIN-DIEM, Desclée de Brouwer, Bruxelles et Paris 1970, p. 37 : « Unde eorum que semper sunt principia necesse est semper esse verissima (non enim aliquando vera, neque illis causa est aliqua ipsius esse, sed illa aliis), quare unumquodque sicut se habet ad esse, sic et ad veritatem ». *Les Auctoritates Aristotelis*, éd. J. HAMESSE, p. 118, n. 42 : « Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem ». Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, éd. N. WICKI, q. 2, p. 7, l. 9 : « Unumquodque sicut se habet ad esse ita ad veritatem ». Cf. David PICHÉ, « Le concept de vérité dans la *Summa de bono* (Q. I-III) de Philippe le Chancelier », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 92,1 (2008) 3-32.

¹⁴ Chaque étant est vrai selon la modalité d'être qui est la sienne, donc chaque étant est bien selon la modalité d'être qui est la sienne, puisque le vrai et le bien sont identiques quant aux substrats onto-logiques dont ils se prédisent : le présent argument s'appuie sur la doctrine que l'historiographie appelle « la convertibilité des transcendants ». Les transcendants désignent les notions les plus générales, les notions maximalement universelles, à savoir l'étant et ses concomitants : l'un, le bien et le vrai, suivant la liste la plus répandue dans la première moitié du XIII^e siècle. Ces notions, qui transcendent la distinction de l'étant en catégories déterminées (substance, qualité, quantité, etc.), sont identiques quant à leurs supposés (*supposita*), c'est-à-dire qu'elles se prédisent des mêmes substrats onto-logiques : tout ce dont on prédique l'étant est également sujet de prédication pour l'un, le bien et le vrai – et réciproquement. En revanche, ces notions diffèrent quant à leur contenu conceptuel respectif, c'est-à-dire que chacun des transcendants que sont l'un, le bien et le vrai ajoute à l'étant certaines déterminations conceptuelles qui ne sont pas exprimées par la simple notion d'étant. Pour une étude approfondie de la théorie des transcendants chez le Pseudo-Peckham, voir V. BUFFON, « Anonyme (Pseudo-Johannes Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem* (vers 1240-1244), Prologue », *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 78: (2011) pp. 297-382. aussi V. BUFFON, *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire sur la Nouvelle et la Vieille Éthique du Pseudo-Peckham*, Faculté de philosophie, Université Laval, Québec 2007, ch. 1, p. 20-83. Le classique de la littérature secondaire au sujet de cette théorie est l'ouvrage de J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals : the case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1996.

¹⁵ Nous avons traduit par « existe » le syntagme « *habet esse* ».

ponere summe³⁷ malum, set improprie. Aliter dicitur ‘summe malum’ quod³⁸ nichil habet de bono. Et hoc modo non est summe malum, sicut³⁹ ostendunt rationes.

<SOLUTIONES>

§ 46 <1*> Ad primo obiectum in contrarium dicendum⁴⁰ quod bonum⁴¹ causa est mali⁴² eo modo quod⁴³ habet causam. Malum enim⁴⁴, sicut dicit Augustinus, « non habet causam efficientem set deficientem⁴⁵ » ; unde notandum est⁴⁶ quod duplex est bonum : [O f. 5va, F f. 5va8] increatum⁴⁷ – et hoc nullo modo causa mali⁴⁸ – et bonum creatum⁴⁹, quod est ex nichilo et ab aliquo ; et quia ex nichilo naturaliter habet defectum, ratione eius defectus est causa⁵⁰ mali. Bonum ergo, non simpliciter set in quantum deficiens, causa est mali et ratione defectus non contrariatur bonum malo, set potius conuenit cum eo.

§ 47 <2*> Ad aliud dicendum quod bonum et malum⁵¹ sunt genera siue principia aliorum, set⁵² in genere moris solum. Vnde simpliciter loquendo malum non est principium, set solum in genere moris et hoc ratione oppositionis quam habet ad bonum quod illi est principium.

37 summe O] summum F

38 quod F] quo O

39 sicut F] ut O

40 dicendum F] dicimus O

41 bonum FsO] malum O

42 mali F] malo O

43 quod F] quo O

44 enim FsO] om. pO

45 deficientem F] defficientem O

46 est O] om. F

47 increatum F] incausatum O

48 mali F] boni O

49 creatum F] causa cum O

50 est causa F] inu. O

51 bonum et malum F] inu. O

52 set F] om. O

En un autre sens, on appelle « mal suprême » ce qui n'a rien de bien. En ce sens, il n'y a pas de mal suprême, comme le montrent les arguments <qui précèdent>.

<SOLUTIONS DES ARGUMENTS EN FAVEUR DE L'AFFIRMATIVE>

<1*> Au premier argument en sens contraire, il faut répondre que le bien est cause du mal à la manière dont <le mal> a une cause. En effet, comme le dit Augustin, le mal « n'a pas une cause efficiente mais déficiente »¹⁶. De là vient qu'il faille noter que le bien est double : incréé – et celui-ci n'est d'aucune façon cause du mal – et créé, lequel est <produit> par quelque être et à partir du néant. Et parce qu'il provient du néant, il a par nature un défaut et, en raison de son défaut, il est cause du mal¹⁷. Donc le bien, non de manière absolue mais en tant qu'il est déficient, est cause du mal et, en raison de ce défaut, le bien n'est pas contraire au mal, mais il est plutôt compatible avec lui.

<2*> À l'autre <argument>, il faut répondre que le bien et le mal sont des genres, c'est-à-dire des principes, d'autres <choses>, mais seulement dans le genre moral¹⁸. Par conséquent, le mal n'est pas un principe, si l'on parle de manière absolue, mais seulement dans le genre moral, et ce en raison de l'opposition qu'il a envers le bien qui est pour lui un principe¹⁹.

¹⁶ Augustin, *De civitate Dei* (coll. « Corpus Christianorum, Series Latina », 48, XIV, 2), XII, 7, dans *Aurelii Augustini Opera*, éd. Bernhard DOMBART et Alfons KALB, Brepols, Turnhout 1955, p. 362 : « Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio ».

¹⁷ Dans le même sens, voir le lieu parallèle suivant chez le Pseudo-Peckham, *Lectura cum questionibus in Ethicam Novam et Veterem*, Lectio I, §70 <α> : « Respondendum quod creatura omnis et ex nichilo est et ab aliquo. Secundum hoc defectus creature potest comparari ad illud ex quo est creatura, et secundum hoc creatura ratione defectus non appetit uel mouetur ad bonum set potius ad non esse siue malum. Vel potest considerari per comparisonem ad illud a quo, et secundum hoc creatura, ratione defectus quem habet respectu cause a qua nata est perfici et compleri, appetit Primum ens siue summum bonum ».

¹⁸ Cette affirmation peut être comprise de la manière suivante : la volonté mauvaise, c'est-à-dire celle qui se détourne du bien et se décide pour un mal relatif qui est pris pour un bien, est le principe, à savoir la cause et le point de départ, des actions mauvaises et des répercussions dommageables qui s'en suivent.

¹⁹ Le Pseudo-Peckham veut dire, sans doute, que le vice ou mal moral, qui est une mauvaise disposition implantée dans l'âme (laquelle est en soi un bien), est la privation de la vertu à laquelle il s'oppose (voir en ce sens *infra* q. 2, solution <III*>). En outre, le mal volontairement commis suppose toujours, comme principe ou cause, la volonté qui, en tant que faculté capable d'opter librement pour telle ou telle action, est foncièrement quelque chose de bien. L'argument de notre maître est à comparer avec ce qu'affirme Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, éd.

§ 48 <3*> Ad aliud dic quod bonum duplex est : increatum⁵³ – et huic⁵⁴ nichil per se est contrarium – et creatum⁵⁵, et huic potest esse aliquid⁵⁶ contrarium. Et potest esse summe malum⁵⁷ in genere siue causatum, non quia nichil habeat de bono, set quia nichil⁵⁸ est⁵⁹ eo peius, sicut est summum bonum creatum⁶⁰, non quia nichil habeat defectus, set quia non est bonum creatum⁶¹ melius eo. Preterea⁶², intelligendum est de eis que determinantur in genere, sicut⁶³ patet ex auctoritate Aristotelis.

§ 49 <4*> Et hoc ultimo⁶⁴ modo respondendum ad rationem sequentem, cum dicit quod, si bonum malo opponitur, et magis ad magis et maxime ad maxime.

§ 50 <5*> Ad aliud dic⁶⁵ quod bonum et malum non sunt proprie loquendo⁶⁶ contraria, set magis se habent per naturam priuationis et habitus ; et propter hoc non oportet quod causas habeant⁶⁷ contrarias. Et quod dicitur, quod sunt contraria, respondendum est⁶⁸ per interemptionem uel dicendum quod dicuntur contraria non ratione rei, set magis quia modum habent⁶⁹ contrariorum.

<QUESTIO 4>

<PROPOSITVM>

§ 51 <1> Circa quartum⁷⁰ queritur sic. Ens, bonum et uerum⁷¹ conuertuntur ;

⁵³ increatum *F*] incausatum *O*

⁵⁴ huic *F*] hoc *O*

⁵⁵ creatum *F*] causatum *O*

⁵⁶ aliquid *O*] malum *F*

⁵⁷ summe malum *F*] malum summum *O*

⁵⁸ nichil *O*] *om. F*

⁵⁹ est *F*] *om. O*

⁶⁰ creatum *F*] causatum *O*

⁶¹ bonum creatum *F*] causatum bonum *O*

⁶² preterea *F*] preterea illud *O*

⁶³ sicut *F*] et hoc *O*

⁶⁴ ultimo *O*] *om. F*

⁶⁵ dic *F*] dicendum *O*

⁶⁶ loquendo *F*] *om. O*

⁶⁷ habeant *F*] habent *O*

⁶⁸ est] *om. O*

⁶⁹ magis quia modum habent *F*] quia magis habent modum *O*

⁷⁰ quartum *F*] quintum *O*

⁷¹ bonum et uerum *F*] uerum bonum *O*

<3*> À l'autre <argument>, réponds que le bien est double : incréé – et rien ne lui est contraire par soi – et créé, et quelque chose peut être contraire à ce dernier. Et il peut y avoir un mal suprême dans un genre <donné>, c'est-à-dire <un mal> causé, non pas qu'il n'ait rien de bien, mais parce que rien n'est pire que lui, tout comme il y a un souverain bien créé, non pas qu'il n'ait aucun défaut, mais parce qu'aucun bien créé n'est meilleur que lui²⁰. En outre, ce <qui précède> doit être compris au sujet de ces <choses> qui sont déterminées dans un genre <donné>, comme il ressort de l'autorité d'Aristote²¹.

<4*> Il faut répondre de la même manière à l'argument qui suit, quand il dit que, si le bien s'oppose au mal, alors un plus grand <bien s'opposera> à un plus grand <mal> et le plus haut degré <du bien s'opposera> au plus haut degré <du mal>.

<5*> À l'autre <argument>, réponds que le bien et le mal ne sont pas à proprement parler des contraires, mais se rapportent plutôt l'un à l'autre selon la nature de la privation et de l'habitus. Pour cette raison, il n'est pas nécessaire qu'ils aient des causes contraires. À ce qui est dit, <à savoir> qu'ils sont des contraires, il faut répondre par destruction²² ou affirmer qu'ils sont dits « contraires » non pas en raison de la réalité, mais plutôt parce qu'ils ont le mode des contraires²³.

<SECONDE QUESTION>

La <seconde> question se pose de la manière suivante.

N. WICKI, *De bono nature in communi*, q. 2 (quod malum non potest esse principium nec genus), p. 42-47, et *De bono in genere* q. 1, p. 334 : « Similiter ex parte mali dicitur malum in genere, et accipitur genus pro forma generali et in actibus et in habitibus, ita quod deformitas etiam dicitur forma. Et secundum hoc privatio malum est in genere et intelligitur de genere morali ».

²⁰ Alexandre de Halès, *Summa Theologica*, Pars I, Inq. 1, tract. III, q. 1, art. 2, ad secundum, éd. KLUMPER, p. 128 : « Propterea non potest aliquo modo esse nec etiam intelligi summum malum simpliciter. Distinguendum tamen est quod summum malum potest dici duobus modis : uno modo, quo nihil potest esse peius nec habet aliqui boni, et hoc modo nihil est summum malum; alio modo dicitur summum malum, quo nihil est peius, et hoc modo summum malum est ipsa inordinatio creaturae qua nil est peius ».

²¹ Cf. ci-dessus paragraphe <3>.

²² Répondre par destruction équivaut à répondre par négation pure et simple de ce qu'affirme l'adversaire, plutôt que d'apporter des nuances à son affirmation, ce que fait le Pseudo-Peckham immédiatement après.

²³ Il semble que notre maître veuille dire que le bien et le mal, bien qu'on en parle comme s'ils étaient des contraires, pouvant être dits « contraires » au sens large, ne sont pas réellement des contraires, mais plutôt des opposés du type « privation et habitus ».

ergo eorum opposita conuertuntur, non ens scilicet falsum et malum ; malum ergo uel est⁷² non ens uel est⁷³ in non entitate existens ; est ergo priuatio secundum⁷⁴ ueritatem.

§ 52 <2> Item, dicit Augustinus : « malum est⁷⁵ priuatio speciei, modi et ordinis⁷⁶ » ; ergo malum est priuatio ; quare malum non dicit naturam set defectum circa naturam.

§ 53 <3> Item, diuisibilitas⁷⁷ et multitudo proueniunt ex defectu ; unde ea in quibus non est defectus non habent diuisibilitatem⁷⁸ ; ergo, cum malum sit diuisibile, sicut inferius dicitur, malum erit defectus siue ex defectu procedens.

§ 54 <4> Item, sicut dicit in principio libri sequentis, « ex eisdem ipsis et per eadem ipsa fit et corrumpitur tam ars quam uirtus », differenter⁷⁹ tamen se habentibus. Verbi gratia, ex eo quod est dare cui, quando et quomodo et propter quid est dandum fit largus⁸⁰, ex eo uero quod est dare⁸¹ cum defectu alicuius istarum circumstantiarum uel⁸² plurium fit⁸³ auarus uel prodigus. Et constat, cum actus dandi sit communis⁸⁴ in uirtute et uitio, <quod> uitium siue malum non

⁷² est *F*] quia *O*

⁷³ est *F*] *om.* *O*

⁷⁴ secundum *O*] per *F*

⁷⁵ est *F*] et *O*

⁷⁶ speciei modi et ordinis *F*] modi et orditus et speciei *O*

⁷⁷ diuisibilitas *F*] diuersitas *O*

⁷⁸ non habent diuisibilitatem *F*] diuersitatem non habent *O*

⁷⁹ differenter *F*] dissimiliter *O*

⁸⁰ largus *FsO*] larlus *pO*

⁸¹ dare *F*] dare ex *O*

⁸² uel *O*] *om.* *F*

⁸³ fit *F*] sicut *O*

⁸⁴ sit communis *O*] *inu.* *F*

<ARGUMENTS EN FAVEUR DU MAL COMME DÉFAUT>

<1> L'étant, le bien et le vrai sont convertibles²⁴. Donc leurs opposés sont convertibles, à savoir le non-étant, le faux et le mal. Par conséquent, soit le mal est un non-étant²⁵, soit il existe dans la non-entité²⁶. Selon la vérité, il est donc une privation.

<2> De même, Augustin affirme : « le mal est une privation de forme, de mesure et d'ordre »²⁷. Le mal est donc une privation. C'est pourquoi le mal ne désigne pas une nature mais un défaut relatif à une nature.

<3> De même, la divisibilité et la multitude proviennent d'un défaut. Par conséquent, les <choses> en lesquelles il n'y a pas de défaut n'ont pas de divisibilité. Donc, puisque le mal est divisible, comme on le dira plus bas, il est un défaut ou ce qui procède d'un défaut²⁸.

<4> De même, comme <Aristote> le dit au début du livre suivant, « tant l'art que la vertu sont produits et sont détruits par les mêmes <choses> et à partir des mêmes <choses> »²⁹, lesquelles se présentent cependant de manière différente. Par exemple, on devient généreux de ce que l'on donne à qui, quand, comment et pourquoi il faut donner, tandis qu'on devient avare ou prodigue de ce que l'on donne alors qu'une ou plusieurs de ces circonstances fait défaut. Or, puisque l'acte de donner est commun à la vertu et au vice, il est évident que le vice ou le mal

²⁴ Nous avons traduit par « sont convertibles » le verbe « *conuertuntur* ». Pour la doctrine de « la convertibilité des transcendants », voir ci-dessus la note explicative du paragraphe <IV>.

²⁵ Alexandre de Halès, *Summa Theologica*, Pars I, Inq. 1, tract. III, q. 1, art. 2, éd. KLUMPER, p. 126 : « Bonum, verum et ens conuertuntur; ergo eorum opposita, scilicet malum, falsum, non-ens; malum ergo, in quantum malum est non-ens; ergo multo magis summum malum ».

²⁶ Ce dernier syntagme « in non entitate existens » semble inspiré du Pseudo-Denys. Cf. Ps-Dionysius Areopagita, *De diuinis nominibus*, trad. Iohannis Sarraceni, p. 236 : « Igitur bonum erit quidem et supersimpliciter existens et non existens multo prius collocatum, malum autem neque in existentibus neque in non existentibus, sed ab ipso non existente magis absistens quam a bono et alienum et magis non substantia ». Voir aussi *ibid.*, trad. Grosseteste, p. 309 : « Non est malum secundum quod malum neque ens neque in existentibus, et nihil entium improuisum; neque enim est malum ens immixtum existens bono ».

²⁷ Augustin, *De natura boni* (coll. « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », 25), IV, 4, éd. Joseph ZYCHA, F. Tempsky, Vienne 1892, p. 857 : « Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum; quod nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis ».

²⁸ Cet argument semble faire jouer une certaine logique de convertibilité des transcendants : si l'un est conçu comme étant l'indivisible (suivant Aristote, *Métaphysique*, X, 3 : cf. ci-dessous la citation donnée en note du paragraphe <I>), et l'un (l'indivisible) et le bien sont convertibles, alors le mal, l'opposé du bien, peut être attribué au divisible, l'opposé de l'indivisible.

²⁹ Aristote, *Ethica Vetus*, II, 1, 1003b6-9, trad. Burgundio, éd. GAUTHIER, p. 6 : « ex eisdem ipsis et per eadem ipsa, et fit omnis virtus et corrumpitur. Similiter et ars ».

attenditur ratione actus, set⁸⁵ ratione circumstantie debite deficientis uel indebite que apponitur ; siue ergo inducetur uitium ratione circumstantie indebite⁸⁶ apposite, siue debite deficientis, constat quod semper causatur ex defectu ; quare non est natura aliqua set potius priuatio.

§ 55 <5> Item, dicit Boetius quod mali homines non sunt ; et hoc dicitur non quia⁸⁷ homines, set quia mali ; quare malum in eo quod malum priuat esse, quocumque modo accipiatur⁸⁸ esse ; est ergo malum priuatio ; non est ergo malum natura aliqua.

<OPPOSITVM>

§ 56 <I> Contra. Sicut dicit Aristoteles : « contrariorum⁸⁹ utrumque est natura aliqua⁹⁰ » ; cum ergo bonum et malum sint contraria, utrumque erit natura aliqua.

§ 57 <II> Item, quod non est natura aliqua non est in genere ; ergo quod est

⁸⁵ set *F*] si *O*

⁸⁶ indebite *F*] debite *O*

⁸⁷ quia *F*] quod *O*

⁸⁸ accipiatur *F*] accipitur *O*

⁸⁹ sicut dicit Aristoteles contrariorum *O*] contrariorum sicut dicit Aristoteles *F*

⁹⁰ aliqua *FsO*] *om. pO*

n'est pas atteint en raison de l'acte, mais en raison du défaut d'une circonstance requise ou bien en raison d'une circonstance indue qui est ajoutée. Donc, que le vice soit induit en raison de l'ajout d'une circonstance indue ou bien en raison du défaut d'une circonstance requise, il est évident que <le vice ou le mal> est toujours causé par un défaut. C'est pourquoi il n'est pas une nature mais plutôt une privation.

<5> De même, Boèce dit qu'il n'y a pas de mauvais hommes³⁰. Cela est dit non pas pour « hommes », mais pour « mauvais ». C'est pourquoi le mal en tant que mal prive d'être, quel que soit le sens selon lequel on comprend « être ». Le mal est donc une privation et, par conséquent, il n'est pas une nature.

<ARGUMENTS EN FAVEUR DU MAL COMME NATURE>

En sens contraire.

<I> Comme le dit Aristote : « l'un et l'autre des contraires est une nature »³¹. Donc, puisque le bien et le mal sont des contraires, l'un et l'autre sera une nature.

<II> De même, ce qui n'est pas une nature n'est pas dans un genre. Donc ce

³⁰ Boèce, *De consolatione philosophiae* (coll. « Bibliotheca Teubneriana »), IV, pr. 2, éd. Claudio MORESCHINI, Saur, Munich et Leipzig 2000, p. 106, § 33 : « quod quidem cuiquam mirum forte uideatur, ut malos, qui plures hominum sunt, eosdem non esse dicamus ». Voir aussi *Les auctoritates Aristotelis*, éd. HAMESSE, p. 291, n. 62 : « Qui mali sunt, non sunt homines simpliciter, sed secundum quid, sicut cadaver hominis non potest dici homo simpliciter, sed homo mortuus ».

³¹ Aristote, *Metaphysica*, VII, 7, 1032b3, trad. Anonyme 'Media', éd. G. VUILLEMIN-DIEM, p. 133 : « Et enim contrariorum modo quodam eadem species ». L'adage se rencontre fréquemment chez Thomas d'Aquin, notamment dans la *Somme théologique* et le *Commentaire à la Métaphysique* : Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, Ia, q. 48, a. 1, tertium : « Utrumque contrariorum est natura quedam »; Id., *In Aristotelis libros Metaphysicorum*, IV, lectio 15, ed. Leonina, Rome, Marietti, 1950, p. 197 : « Et etiam dictum est quae inconvenientia accidunt dicentibus eas simul esse veras, et ex qua causa moti sunt ad illa dicendum. Deinde cum dicit "quoniam autem" concludit corollarium, dicens, ex dictis, quod quia impossibile est simul contradictionem verificari de eodem, manifestum est, quod nec etiam contraria eidem inesse possunt; quia manifestum est quod non minus in contrariis alterum eorum est privatio, quam in aliis oppositis, licet **utrumque contrariorum sit natura aliqua**; quod non est in affirmatione et negatione, vel in privatione et habitu ». Thomas commente le texte suivant d'Aristote : « quoniam autem impossibile est contradictionem simul veram esse de eodem, palam quia nec contraria simul inesse eidem contingit; contrariorum enim alterum est privatio, non minus vero substantie privatio; sed privatio negatio est ab aliquo determinato genere ». Aristote, *Metaphysica*, IV, 6, 1011b16-20, trad. Anonyme 'Media', éd. G. VUILLEMIN-DIEM, p. 80. Voir aussi Thomas d'Aquin, *In Aristotelis libros Metaphysicorum*, X, lectio 4, p. 475 : « Sed cum dixerit quod unum et multitudo opponuntur ut indivisibile et divisibile, quae videntur opponi secundum privationem et habitum, concludit tamen quod unum et multitudo opponuntur ut contraria. Oppositio enim

in genere est natura aliqua ; set malum, cum⁹¹ secundum ipsum quales dicamur⁹², est in genere qualitatis ; est ergo natura aliqua.

§ 58 <III> Item, hominum alii sunt boni alii mali. Vnde sicut uirtus est habitus bonus⁹³, sic uitium est habitus malus ; est ergo uitium siue malum habitus ; quare non est priuatio.

§ 59 <IV> Item, est⁹⁴ lux corporalis ut celi et est lux spiritualis ut deus siue bonum, est⁹⁵ similiter tenebra corporalis ut terra⁹⁶ et tenebra spiritualis ut malum. Ex quo potest sic argui : cum tenebra corporalis sit natura aliqua⁹⁷ et non solum priuatio respectu lucis corporalis, similiter tenebra spiritualis erit natura aliqua et non solum priuatio respectu lucis spiritualis.

§ 60 <V> Item, malum est boni⁹⁸ corruptio ; corrumpit ergo bonum ; quare,

⁹¹ cum *F*] *om.* *O*

⁹² dicamur *F*] dicamus *O*

⁹³ bonus *F*] boni *O*

⁹⁴ est *FsO*] est uox *pO*

⁹⁵ est *F*] et *O*

⁹⁶ terra *F*] terre *O*

⁹⁷ natura aliqua *O*] naturalis siue natura aliqua *F*

⁹⁸ boni *F*] bonum *O*

qui est dans un genre est une nature. Mais le mal, puisque nous sommes qualifiés d'après lui, est dans le genre de la qualité. Il est donc une nature.

<III> De même, parmi les hommes, certains sont bons, d'autres mauvais. Par conséquent, de même que la vertu est un bon habitus, pareillement le vice est un mauvais habitus. Donc le vice ou le mal est un habitus. C'est pourquoi <le mal> n'est pas une privation³².

<IV> De même, il y a la lumière corporelle, comme les ciels, et la lumière spirituelle, comme Dieu ou le bien. Pareillement, il y a les ténèbres corporelles, comme la terre, et les ténèbres spirituelles, comme le mal³³. À partir de cela, on peut argumenter de la manière suivante : puisque les ténèbres corporelles sont une nature et non pas seulement une privation au regard de la lumière corporelle, pareillement les ténèbres spirituelles seront une nature et non pas seulement une privation au regard de la lumière spirituelle.

<V> De même, le mal est la destruction³⁴ du bien³⁵. Donc il détruit le bien.

quae est secundum privationem et habitum, est principium oppositionis quae est secundum contrarietatem, ut infra patebit. Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura. Sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod **utrumque contrariorum sit natura quaedam**, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu, sicut nigrum se habet ad album, ut supra dictum est ». Thomas commente ici Aristote, *Metaphysica*, X, 3, 1054a20-26, trad. Anonyme 'Media', éd. G. VUILLEMIN-DIEM, p. 189-190 : « Opponuntur autem unum et multa quibusdam modis, quorum uno unum et pluralitas sunt tamquam indivisibile et divisibile; nam aut divisum aut divisibile plurale quid dicitur, indivisibile vero aut non divisum unum. Quoniam ergo hee contrapositiones quatuor modis dicuntur, et horum secundum privationem dicitur alterum, contraria erunt et neque ut contradictiones neque ut ad aliquid dicta ».

- ³² Cf. Aristote, *Catégories*, chap. X, 11b15-12b15. Il y a quatre types d'opposés chez Aristote (cf. ci-dessus, n. 23 de la traduction) : a) les corrélatifs – comme le double et la moitié –; b) les contraires – comme le noir et le blanc –; c) ceux par privation et habitus (ici *habitus* est entendu comme *possession*) – comme la cécité et la vue –; et d) ceux par affirmation et négation – comme pour les propositions « il est assis » et « il n'est pas assis ». L'argument que notre maître expose tente de considérer que le vice en tant qu'habitus de l'âme (ici *habitus* est considéré comme *habitude* reliée d'une certaine façon à la *possession*) ne peut pas être une privation, car la privation est l'opposé de l'habitus.
- ³³ Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, q. 6, éd. WICKI, p. 25 : « Sed quia questio mota est de malo si habeat summum, inducamus quod induxit Manicheus ponens duo principia principium lucis et principium tenebrarum. Et dixerunt tenebras penetrare lumen in aliqua parte participantium lumen. Sed decepti erant per comparisonem; cum enim bonum sit lumen intelligibile et malum tenebre intelligibiles, videtur quod sic se habeat ut luce corporali et suo opposito. Sed lux corporalis ab uno principio causatur et tenebre ab alio ».
- ³⁴ Nous avons traduit par « destruction » et « détruire » respectivement le nom « *corruptio* » et le verbe « *corrumpere* ».
- ³⁵ Voir ci-dessus les références données en note à l'argument <III> de la première question.

cum priuatio non dominetur habitui⁹⁹ et contingit malum dominari bono¹⁰⁰ corrumendo ipsum, malum non erit priuatio.

§ 61 <VI> Item, cum augmentum et diminutio sint motus ad quantitatem¹⁰¹, similiter intensio et remissio sint motus ad qualitatem ; qualitas autem magis supponit ens quam quantitas ; cum sequatur¹⁰² : hoc augmentatur uel¹⁰³ diminuitur, ergo est, multo plus debet sequi : hoc¹⁰⁴ intenditur uel¹⁰⁵ remittitur¹⁰⁶, ergo est ; cum ergo malum possit intendi et remitti¹⁰⁷, malum est¹⁰⁸, et ita erit¹⁰⁹ natura aliqua.

<RESPONSIO>

§ 62 Respondendum quod, cum dico ‘malum’, duo dico : rem et malitiam

⁹⁹ habitui FO

Note grammaticale : généralement, le verbe *dominari* se construit avec *in* suivi d’un ablatif ou d’un accusatif selon qu’il s’agisse de choses (ablatif) ou de personnes (accusatif). Or, il y a une construction possible avec le datif avec le sens de *commander à*. La plupart du temps le maître garde la règle de construction plus classique. Nous avons reperé deux fois l’usage du datif dans ce commentaire, ici et dans la *Lectio XVII*. Comme le maître a choisi d’utiliser le datif dans la première occurrence, nous corrigeons la deuxième occurrence (voir prochaine variante) pour maintenir l’uniformité et la correction grammaticale.

¹⁰⁰ bono *scr.*] bonum FO

¹⁰¹ quantitatem O] quantitatem et F

¹⁰² cum sequatur F] consequitur O

¹⁰³ uel O] et F

¹⁰⁴ hoc O] *om.* F

¹⁰⁵ uel F] et O

¹⁰⁶ remittitur F] remittitur O

¹⁰⁷ remitti F] remiti O

¹⁰⁸ est *FsO*] *om.* O

¹⁰⁹ erit F] malum esset O

C'est pourquoi, puisque la privation ne l'emporte pas sur l'habitus, alors qu'il arrive que le mal l'emporte sur le bien en le détruisant, le mal ne sera pas une privation.

<VI> De même, comme l'augmentation et la diminution sont des mouvements relatifs à la quantité, pareillement l'intension et la rémission sont des mouvements relatifs à la qualité³⁶. Or la qualité suppose l'étant davantage que la quantité <ne le suppose>³⁷. Puisque <le conséquent> « donc cela existe » suit <de l'antécédent> « cela est augmenté ou diminué », bien davantage <le conséquent> « donc cela existe » doit-il suivre <de l'antécédent> « cela s'intensifie ou s'affaiblit ». Donc, puisque le mal peut s'intensifier et s'affaiblir, le mal existe. Ainsi il est une nature.

<RÉPONSE À LA QUESTION>

Il faut répondre ceci : quand je dis « le mal », je dis deux <choses> : la réalité et la malignité³⁸ <qui se présente> à la manière d'une difformité³⁹ relative à

³⁶ Une quantité est susceptible d'augmenter ou de diminuer, tandis qu'une qualité est susceptible de gagner ou de perdre en degrés d'intensité; la quantité change en termes d'augmentation et de diminution, alors que la qualité change en s'intensifiant ou en s'affaiblissant.

L'argument diffère chez Philippe le Chancelier (*Summa de bono*, q. 6, éd. WICKI, p. 24) : « Malum et bonum opponuntur et utrumque est intensibile et remissibile. Sed intensio non dicitur esse nisi in habentibus terminum, quia intensio est motus in terminum. Ergo bonum habet summum et etiam malum summum ».

³⁷ Le Pseudo-Peckham semble vouloir dire qu'à l'instar de la quantité, mais à un degré supérieur, la qualité existe pour autant qu'un existant réel soit posé sous elle, pour autant qu'il la porte dans l'existence : la qualité serait ainsi dotée d'un poids ontologique supérieur à celui de la quantité, mais toutes deux impliqueraient l'existence d'un étant substantiel. Notre maître pourrait avoir à l'esprit l'idée selon laquelle la qualité est une forme accidentelle bien réelle qui s'ajoute à la substance, tandis que la quantité est une abstraction que l'intellect forge à partir du nombre, de la disposition spatiale, de la proportion, etc. qu'il découvre dans les choses. Quoi qu'il en soit, le sens de l'argument est clair : si quelque chose est susceptible de gagner ou de perdre en degrés d'intensité, il est une qualité; s'il est une qualité, il existe selon la modalité d'existence qui est propre à la qualité; or le mal est susceptible de gagner ou de perdre en degrés d'intensité : donc le mal est une certaine qualité et, par conséquent, il existe à titre de nature, c'est-à-dire en tant que chose qui appartient à une catégorie bien définie (en l'occurrence la catégorie de la qualité).

³⁸ La malignité (*malitia*) est le caractère mauvais de quelque chose. Une distinction entre *malum* et *malitia* se trouve chez Roland de Crémone : « Diximus supra super sententiam B. Dionysii quod malum est mixtum ex ente et non ente ut dicatur malum ipsa actio cum deformitate uel cum ipsa privatione. Hoc autem nomen 'malitia' non videtur dicere nisi ipsam privationem aut ipsam deformitatem ». Cf. GILLON, *La théorie des oppositions*, p. 38.

³⁹ La difformité (*deformitas*) est l'absence, totale ou partielle, d'une forme, c'est-à-dire d'une détermination, actualisation ou perfection, qui est due à une nature.

[*F f. 5vb, O f. 5va48*] sub deformitate circa rem subiectam. Possum ergo loqui de malo ratione deformitatis solum que est¹¹⁰ circa rem subiectam, et sic est priuatio solum, uel possum loqui de ipso ratione coniuncti, et tunc non est natura solum nec¹¹¹ priuatio solum, set dicit naturam cum quadam priuatione. Secundum ergo acceptionem primam, scilicet ratione¹¹² deformitatis in natura non ratione compositi¹¹³, concedo rationes per quas ostenditur¹¹⁴ quod malum sit priuatio.

<SOLUTIONES AD OPPOSITVM>

§ 63 <I*> Ad illud quod primo¹¹⁵ obicitur contra, respondendum quod duplex est contrarietas : secundum rem – et de tali uerum est quod utrumque est natura aliqua – et est contrarietas secundum modum – et hoc ultimo¹¹⁶ modo bonum et malum possunt dici contraria ; de tali autem¹¹⁷ non tenet quod contrariorum¹¹⁸ utrumque sit natura aliqua.

<II*> Vel dico quod bonum et malum possunt considerari secundum esse phisicum uel methaphisicum : et neutro modo malum est natura¹¹⁹, set nature priuatio ; uel possunt considerari secundum esse logicum : et sic malum potest dici natura aliqua et esse in genere. Et secundum hunc modum respondendum est¹²⁰ ad rationem sequentem.

<III*> Quod obicitur¹²¹ quod uitium est habitus anime sicut¹²² uirtus, respondendum¹²³ quod uitium¹²⁴ comparatur ad animam in qua est, et sic¹²⁵ non est priuatio, uel potest comparari ad uirtutem respectu cuius est priuatio.

§ 64 <IV*> Ad aliud dic quod non est simile de luce spirituali¹²⁶ ad tenebram

110 est *F*] et *O*

111 nec *O*] uel *F*

112 ratione *F*] rationem *O*

113 compositi *F*] compositionem *O*

114 ostenditur *F*] obicitur *O*

115 primo *F*] *om.* *O*

116 ultimo *O*] *om.* *F*

117 de tali autem *F*] set de tali *O*

118 contrariorum *FsO*] *om.* *pO*

119 natura *F*] natura aliqua *O*

120 est *F*] *om.* *O*

121 obicitur *scr.*] obicit *FO*

122 sicut *O*] sicut et *F*

123 respondendum *O*] dicendum *F*

124 uitium *O*] *om.* *F*

125 sic *F*] fit *O*

126 luce spirituali *F*] *inu.* *O*

la réalité sous-jacente⁴⁰. Je peux donc parler du mal en raison seulement de la difformité qui est relative à la réalité sous-jacente et, en ce sens, <le mal> est seulement une privation; par ailleurs, je peux parler de lui en raison du composé et, dans ce cas, <le mal> n'est pas seulement une nature ni seulement une privation, mais il désigne une nature avec une certaine privation. Par conséquent, suivant la première acception, à savoir en raison de la difformité dans une nature et non pas en raison du composé, je concède les arguments par lesquels on montre que le mal est une privation.

<SOLUTIONS DES ARGUMENTS EN FAVEUR DU MAL COMME NATURE>

<I*> À cet <argument> qui est posé en premier lieu comme objection, il faut répondre qu'il y a deux <types> de contrariété : selon la réalité – et pour une telle <contrariété>, il est vrai que l'un et l'autre <des contraires> est une nature – et selon le mode⁴¹ – et en ce sens, le bien et le mal peuvent être dits « contraires ». Or, pour une telle <contrariété>, <Aristote> ne soutient pas que l'un et l'autre des contraires est une nature.

<II*> Je dis aussi que le bien et le mal peuvent être considérés selon l'être physique ou métaphysique : en aucun de ces deux sens le mal est une nature, mais il est une privation de nature; en outre, <le bien et le mal> peuvent être considérés selon l'être logique : en ce sens, on peut dire que le mal est une nature et qu'il est dans un genre⁴². C'est d'après ce sens qu'il faut répondre à l'argument qui fait suite <au premier>.

<III*> À ce qui est posé <ensuite> comme objection, <à savoir> que le vice est un habitus de l'âme tout comme la vertu, il faut répondre que le vice se rapporte à l'âme en laquelle il se trouve – et, dans ce cas, il n'est pas une privation –, ou il peut se rapporter à la vertu, au regard de laquelle il est une privation.

<IV*> À l'autre <argument>, réponds que le cas de la lumière spirituelle envers les ténèbres spirituelles n'est pas semblable au cas de la <lumière>

⁴⁰ La réalité sous-jacente (*res subiecta*) est la chose, la substance, qui, en tout ou en partie, tient lieu de sujet, substrat ou support ontologique pour une forme (une détermination, perfection, actualisation) qui lui convient naturellement mais dont elle peut être privée.

⁴¹ Le mode semble renvoyer ici au plan logique de l'usage des termes : il y a un sens à dire, comme le fait Aristote, que le bien et le mal sont des contraires, mais en réalité ils correspondent plutôt à un autre type d'opposés, à savoir l'opposition entre la forme (le bien) et la privation de celle-ci (le mal). Cf. ci-dessus, n. 32 de la traduction.

⁴² Sur le plan logique, le mal relève de la catégorie de la qualité : il peut figurer comme prédicat à l'intérieur de propositions par lesquelles nous qualifions quelque chose ou quelqu'un de mauvais. Mais le mal ainsi considéré n'est qu'une nature logique et non pas une nature réelle.

spiritualem et corporali¹²⁷ ad corporalem. Non enim sic manet neque sustinetur tenebra corporalis a luce corporali – neque sic manet in ipsa¹²⁸ – sicut tenebra spiritualis¹²⁹ a luce spirituali.

Preterea posset dici quod terra nominat naturam et priuationem, unde terra est corpus¹³⁰ opacum¹³¹. Vnde fortasse¹³² sicut dicere est quod tenebra spiritualis [O f. 5vb, F f. 5vb20] non est natura aliqua, loquendo de ipsa non ratione¹³³ subiecti set ratione tenebre, sic tenebra corporalis, loquendo de ipsa non ratione subiecti set tenebre, non est natura aliqua.

§ 65 <V*> Ad aliud dicendum quod malum non agit in bonum per se, set ratione boni in quo sustinetur¹³⁴ et manet. Et propter hoc non oportet ponere quod sit natura aliqua¹³⁵.

§ 66 <VI*> Ad ultimum dicendum quod intensio et remissio¹³⁶ sunt motus ad qualitatem¹³⁷. Set hoc potest esse siue¹³⁸ quo ad esse qualitatis naturale¹³⁹ – et sic supponunt qualitatem quo ad¹⁴⁰ esse naturale –, uel secundum <esse> methaphisicum – et tunc hoc modo supponunt qualitatem secundum¹⁴¹ esse methaphisicum. Neutro modo intensio et remissio sunt circa malum, sicut malum in quantum malum neutro modo est¹⁴². Set secundum esse logicum potest esse malum et quo ad hoc esse¹⁴³ intensio¹⁴⁴ et remissio circa malum. Set sic non supponit ens siue¹⁴⁵ naturam aliquam¹⁴⁶. Quod sic patet : opinio qualis¹⁴⁷ est

¹²⁷ corporali O] corporalis F

¹²⁸ neque sic manet in ipsa F] om. O

¹²⁹ tenebra spiritualis F] inu. O

¹³⁰ corpus FsO] opus pO

¹³¹ opacum FpO] ocupatum sO

¹³² fortasse F] formale O

¹³³ ratione F] rationem O

¹³⁴ sustinetur F] sustentatur O

¹³⁵ aliqua O] om. F

¹³⁶ remissio F] remisio O

¹³⁷ ad qualitatem O] om. F

¹³⁸ siue F] om. O

¹³⁹ naturale F] materiale O

¹⁴⁰ quo ad O] secundum F

¹⁴¹ secundum F] om. O

¹⁴² in quantum malum neutro modo est F] neutro modo est in quantum malum O

¹⁴³ esse F] om. O

¹⁴⁴ intensio O] intentio F

¹⁴⁵ ens siue F] om. O

¹⁴⁶ aliquam F] om. O

¹⁴⁷ qualis F] quid O

corporelle envers les <ténèbres> corporelles. En effet, les ténèbres corporelles ne subsistent ni ne sont soutenues par la lumière corporelle – pas plus qu’elles ne subsistent en elle – à la manière dont les ténèbres spirituelles le sont par la lumière spirituelle⁴³.

En outre, on pourrait dire que la terre désigne une nature et une privation, d’où le fait que la terre est un corps opaque. Ou bien peut-être faudrait-il dire que, de même que les ténèbres spirituelles ne sont pas une nature, si l’on parle d’elles non pas en raison du sujet⁴⁴ mais en raison des ténèbres, pareillement les ténèbres corporelles ne sont pas une nature, si l’on parle d’elles non pas en raison du sujet mais <en raison> des ténèbres.

<V*> À l’autre <argument>, il faut répondre que le mal n’agit pas par soi sur le bien, mais en raison du bien en lequel il subsiste et est soutenu. Pour cette raison, il n’est pas nécessaire de poser qu’il est une nature.

<VI*> Au dernier <argument>, il faut dire que l’intension et la rémission sont des mouvements relatifs à la qualité. Mais cela peut être ou bien selon l’être naturel de la qualité – et en ce sens, <intension et rémission> supposent une qualité selon l’être naturel –, ou bien selon <l’être> métaphysique – et alors, en ce sens, elles supposent une qualité selon l’être métaphysique. L’intension et la rémission ne se rapportent au mal selon aucune de ces deux modalités, de même que le mal en tant que mal n’existe selon aucune de ces deux modalités. Mais le mal peut exister selon l’être logique et, selon cet <être>, il peut y avoir intension et rémission relativement au mal. Mais en ce sens, <le mal> ne suppose pas l’étant ou une nature⁴⁵. Ce qui appert de la manière suivante : l’opinion du qualifié se

⁴³ Philippe le Chancelier, *Summa de bono*, q. 6, éd. WICKI, p. 25 : « Nec est simile de luce et tenebra corporali et luce et tenebra spirituali. Nam in corporali est accipere duas naturas, quarum una habet in se opacitatem et altera lucem, licet hec sit magis potens illa; lux vero spiritualis omne esse comprehendit, et propter hoc tenebra non proveniet nisi ex defectu alicuius esse ».

⁴⁴ On peut considérer les ténèbres non pas en tant que telles mais du point de vue de leur sujet (*ratione subiecti*), c’est-à-dire en considérant précisément leur substrat ou support ontologique, à savoir la réalité positive grâce à laquelle elles sont portées dans l’existence.

⁴⁵ Voir ci-dessus, dans la même question, la solution <II*> et sa note.

secundum <esse> logicum in genere qualitatis¹⁴⁸, non tamen supponit naturam subiectam. Possum enim dicere : opinio est chimere¹⁴⁹, quoniam non est, et aliorum que non sunt entia.

¹⁴⁸ qualitatis *F*] quantitatis *O*

¹⁴⁹ chimere *scr.*] cimere *F* chime *O*

trouve selon <l'être> logique dans le genre de la qualité, mais ne suppose pas une nature sous-jacente. En effet, je peux dire : il y a une opinion de la chimère, puisque celle-ci n'existe pas, et des autres <choses> qui ne sont pas des étants⁴⁶.

⁴⁶ Pour l'explication de cet argument, voir ci-dessus, dans notre introduction historico-doctrinale, la section intitulée « *Aperçu de la position du Pseudo-Peckham* ».